

Tilburg University

Heidegger en het funderen van een politieke orde

Espigares Tallon, S.

Publication date:
1998

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Espigares Tallon, S. (1998). *Heidegger en het funderen van een politieke orde*. [, Tilburg University]. Eburon.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

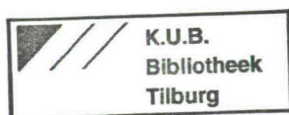
Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Sergio Espigares Tallón

Heidegger
en het funderen
van een politieke orde

Heidegger en het funderen van een politieke orde



Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
info@eburon.nl

ISBN 90 5166 668 3

© 1998 S. Espigares Tallón. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende.

© 1998 S. Espigares Tallón. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission in writing from the proprietor.

Heidegger
en het funderen van een politieke orde

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit Brabant,
op gezag van de rector magnificus, prof.dr. L.F.W. de Klerk,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van
een door het college van decanen aangewezen commissie
in de aula van de Universiteit op
maandag 14 december 1998 om 14.15 uur

door

Sergio Espigares Tallón
geboren op 6 juni 1964
te Maracena, Spanje

Promotores: Prof.dr. G.C.G.J. van Roermund
Prof.dr. B.H. Vedder

Stellingen behorende bij het proefschrift:

Heidegger en het funderen van een politieke orde

Van Sergio Espigares Tallón

- 1 Het scheppen van betrokkenheid, vertrouwen en bedachtzaamheid in een gedeelde wereld vormt eerder de grondslag van een politieke orde dan rationele beginselen.
- 2 De politiek is voor Heidegger een zelfstandig domein dat even oorspronkelijk als andere domeinen het menselijke bestaan bepaalt.
- 3 Blindheid voor de politieke dimensie van het menselijke bestaan is een aspect van de zijnsvergetelheid.
- 4 Het begrip *Dasein* bij Heidegger wijst noch op het individu noch op de gemeenschap; wel kunnen individu en gemeenschap vanuit het *Dasein* worden geduid.
- 5 Heidegger stond wantrouwer tegenover een zogenaamd gemeenschapsdenken dan tegenover het individualisme.
- 6 Heideggers fundering van de politiek op het zijn betekent dat hij de politiek niet fundeert op een ontologie.
- 7 Politiek leiderschap is één van de meest verwaarloosde thema's binnen de politieke theorieën en filosofie.
- 8 De Griekse *polis* is zelf geen politiek begrip.
- 9 De verwerping van elke funderingspretentie is veelal geworteld in een denkwijze die metafysische sporen draagt.
- 10 Eenvoudige woordenboeken Duits-Nederlands zijn onontbeerlijk voor het vertalen van Heideggers filosofie; men achterhaalt hiermee de betekenissen die Heidegger meestal niet op het oog heeft.

ERRATA

Bij het proefschrift *Heidegger en het Funderen van een Politieke Orde*

P.177 bovenaan toevoegen:

'gemeenschappelijke genomen in de zin dat vanuit hier een weg wordt gebaad'

P.178 eerste twee regels schrappen

P.180 bovenaan toevoegen:

'slechts sprake zijn wanneer verwachting en bedachtzaamheid in het geding zijn. Dit betekent dat zowel leiders als volgers de speelruimte waarin de bezinning op en de betrokkenheid bij het gemeenschappelijke plaats-vindt, openhouden. We'

P.181 eerste vier regels schrappen

P.182 eerste regel schrappen

P.183 bovenaan toevoegen:

'mogelijk maakt en een plaats geeft. Voor Heidegger *is* de staat slechts in het'

A mis padres

Alles Denken muss jedoch im Hinblick darauf
was es zu denken gibt
in einer Erfahrung bewandert bleiben
die niemals nur Erfahrung des Einzelnen ist
(...)

Der Satz vom Grund

Inhoudsopgave

<i>Inleiding</i>	1
§1 De wending naar een begrip van grond als culturele levensvorm	2
§2 Heidegger en het nationaal-socialisme	5
§3 Heidegger en de politiek	8
§4 Politiek en waarheid	12
§5 Heidegger over waarheid, wetenschap, kunst en politiek	14
§6 Het funderen van een politieke orde	16
§7 Opzet van het boek	19
 <i>Hoofdstuk 1: Zijn, grond en metafysica</i>	 23
§1 Inleiding	23
§2 De Griekse aanvang van de filosofie	24
§3 Grond en waarheid onder het juk van de <i>idee</i>	27
§3.1 De verschuiving in het wezen van de waarheid	28
§3.2 Metafysica en humanisme	30
§4 De eis tot funderen	32
§5 De grond van het <i>principium rationis</i>	36
§6 Het subject als grond	40
 <i>Hoofdstuk 2: Ordenen en bevelen als metafysica</i>	 45
§1 Inleiding	45
§2 Nietzsche: waarheid als waarde voor het leven	46
§3 Funderen als ordenen	50
§4 Waarheid als bevel	54
§5 Metafysische politiek	57
§5.1 Politiek als <i>techne</i>	57
§5.2 Metafysica van het nationaal-socialisme	59
§5.3 Politiek als bevelen	62
 <i>Hoofdstuk 3: Dasein, wereld en waarheid</i>	 65
§1 Inleiding	65
§2 <i>Dasein</i> en wereld	66
§3 Openheid van de wereld als plaats van de waarheid	70
§4 Waarheid als speelruimte	73
§5 De voorrang van de verberging	77
§6 De betrokkenheid van de mens bij de waarheid	79

<i>Hoofdstuk 4: De berging van de waarheid</i>	83
§1 Inleiding	83
§2 Het kunstwerk en de waarheid van het zijnde	85
§3 Het bouwen van een wereld en het voortbrengen van de aarde	88
§3.1 Het oprichten van een wereld	89
§3.2 Het voortbrengen van de aarde	91
§4 De totstandkoming van het kunstwerk	93
§4.1 Het scheppen van het kunstwerk	93
§4.2 Het bewaren van het kunstwerk	95
§5 Kunst en het stichten van waarheid	97
 <i>Hoofdstuk 5: Samenzijn, volk en politieke gemeenschap in Sein und Zeit</i>	101
§1 Inleiding	101
§2 <i>Dasein</i> en samenzijn	104
§2.1 De heerschappij van het <i>Men</i>	107
§3 De mogelijkheid van eigenlijkheid	109
§3.1 Geweten en schuld	111
§3.2 De verbijzondering van het <i>Dasein</i>	114
§4 De eenzijdigheid van de individualistische uitleg van de <i>Daseins</i> analyse	116
§5 Het volk en de politieke gemeenschap	122
§5.1 Het volk in <i>Sein und Zeit</i>	123
§5.2 Het schuldig karakter van de politieke gemeenschap	125
 <i>Hoofdstuk 6: De politieke toegankelijkheid van de wereld</i>	129
§1 Inleiding	129
§2 De fundering van de gemeenschap op <i>Da-sein</i>	130
§3 Het werk van de politiek als één van de wegen van de gemeenschap	136
§4 De totstandkoming van de gedeelde wereld door samenspraak en tegenspraak	141
§5 De politieke opening van de gedeelde wereld	145
§5.1 De algemeenheid van de wet	146
§5.2 Tweespalt tussen politiek en samenleving	148
§5.3 De zelfstandigheid van de politiek	150
§6 De grond van de politiek: grondeloze fundering of afgrondige grond?	154

<i>Hoofdstuk 7: Politieke leiding en gezag</i>	159
§1 Inleiding	159
§2 De scheppende als politieke leider?	161
§3 De politieke betekenis van gidsen	164
§3.1 Rousseaus onpartijdige wetgever	165
§3.2 De stichter als betrokken participant	167
§4 Het funderen van de staat als vooruitlopen op gemeenschapszin	170
§4.1 Vooruitlopen en het scheppen van afstand	171
§4.2 Vooruitlopen en het scheppen van een strijdperk	173
§5 Politieke leiding en verantwoordelijkheid	176
§5.1 Politieke instituties als vooruitgeschoven posten	176
§5.2 Leiden als scheppen en bewaren van verantwoordelijkheid	178
§5.3 Funderen, wonen en nabuurschap	181
§6 Heerschappij, recht en gezag	182
 <i>Geraadpleegde teksten van Heidegger</i>	 187
 <i>Andere geraadpleegde literatuur</i>	 189
 <i>Summary</i>	 195

Inleiding

De vragen waarop de politieke filosofie een antwoord tracht te vinden, hangen samen met andere vragen van meer metafysische aard. De wijze waarop de sociaal-politieke werkelijkheid wordt ervaren en vorm krijgt, staat niet los van een bepaald verstaan van de plaats van de mens in de wereld en van de verantwoordelijkheid van de mens ten opzichte van dingen, anderen en zichzelf. De wijze waarop de mens zich in deze werkelijkheid oriënteert, veronderstelt een bepaald besef van het onderscheid tussen het ware en het onware, het normale en het abnormale, het redelijke en het onredelijke. Hierom vereist volgens Claude Lefort uiteindelijk het politiek-filosofisch onderzoek ook een onderzoek naar de wereld en het zijn als zodanig.¹

De vraag in hoeverre de metafysica relevant is voor de bestudering van de politiek vormt de achtergrond van deze studie. Het onderzoek is op twee manieren verder afgebakend. In de eerste plaats beperk ik mij tot de filosofie van Martin Heidegger om de vruchtbaarheid van zijn werk voor de politieke filosofie te onderzoeken. In de tweede plaats wordt het onderzoek geleid door de vraag naar het funderen van een politieke orde.

Wanneer de bestudering van politiek-filosofische vraagstukken zoals Lefort beweert ook een opheldering van het zijn behoeft, dan is het niet vreemd om voor dit laatste bij Heidegger te rade te gaan. Zijn wijsgerige inspanning staat geheel in het teken van de vraag naar de waarheid van het zijn.² De wijze waarop hij de zijnsvraag heeft uitgewerkt, lijkt echter mijn onderzoeksvraag ter discussie te stellen. De bezinning op het zijn vereist volgens Heidegger dat het zijn niet langer als grond wordt verstaan zoals dat in de metafysica is gebeurd.³ Hij tracht afscheid te nemen van een verstaan van het zijn als grond van het zijnde en hiermee impliciet van de filosofische pretentie om de politiek in een ontologie te funderen. In hoeverre tegen de achtergrond van deze kritiek de vraag naar de grond van een politieke orde zich nog laat stellen, is niet direct duidelijk.

1 Zie Lefort 1986, p.258.

2 "Die Frage nach dem »Sinn«, d.h. nach der Erläuterung in »Sein und Zeit« die Frage nach der Gründung des Entwurfsbereichs, kurz nach der *Wahrheit des Seyns* ist und bleibt *meine* Frage und ist meine *einzigste*, denn sie gilt ja dem *Einzigsten*." GA 65, p.10. Zie voor afkortingen de bibliografie.

3 "Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzusehen, sofern es wie in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund ergründet und ausgelegt wird. Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen (...)." ZuS, p.5-6.

Schürmann heeft de implicaties van Heideggers kritiek op het metafysische funderen voor een begrip van het handelen nader onderzocht. Volgens hem zouden we met name in Heideggers latere werk een pleidooi kunnen lezen voor een *praxis* die ontdaan is van een absoluut fundament of rationele beginselen. Het handelen heeft wezenlijk een anarchistisch karakter.⁴ In deze interpretatie wordt Heidegger beschouwd als wegbereider van een postmoderne *praxis* waarin geen plaats is voor richtinggevende grondbeginselen.⁵ De funderingsproblematiek lijkt hier bij voorbaat van tafel te worden geschoven.

Zet de kritiek op een metafysische fundering van de politiek de vraag naar het funderen volledig buitenspel? In een eerdere studie naar deze problematiek heb ik aan de hand van de auteurs Wittgenstein, Rorty en Lyotard laten zien dat de omslag van een transcendent, filosofisch perspectief naar een politiek perspectief niet voert tot een verwerping van elk begrip van grond.⁶ Met name het werk van Wittgenstein spoort aan om de levensvormen en handelingspraktijken zoals deze in een bepaalde cultuur vorm krijgen, zelf als een soort grond te begrijpen. Deze grond is geen rationeel ontwerp, maar een historisch vorm gekregen en zich wijzigende handelingspraktijk. De verschuiving van de grond als filosofische constructie naar de grond als handelingspraktijk maakt de vraag naar de betekenis van deze verschuiving voor een domein als de politiek die gekenmerkt wordt door de vraag naar het verplichtende karakter van gezagsverhoudingen, besluiten, et cetera, alleen maar indringender. Wanneer een algemeen en altijd geldend extern perspectief ontbreekt of ons niet meer aanspreekt, hoe kunnen we dan een legitieme politieke orde onderscheiden van een illegitieme? Op grond waarvan kunnen we politieke visies die het algemeen belang dienen, onderscheiden van visies die het algemeen belang ondermijnen? Hoe kunnen we aanspraken op politieke eenwording dan wel afscheiding rechtvaardigen?

§1 De wending naar een begrip van grond als culturele levensvorm

Ogenschoijnlijk ligt het voor de hand om de verwerping van een transcendente rationaliteit en de nadruk op de inbedding van de mens in een historische leefwereld in verband te brengen met politiek conservatisme. Om de samenhang tussen het late werk van Wittgenstein en conservatisme aan te tonen, heeft Nyíri

4 Schürmann 1982, p.15.

5 Zie Schürmann 1982, p.14, 30. Elders onderscheidt hij vijf kenmerken van deze *praxis*: "(1) the abolition of the primacy of teleology in action; (2) the abolition of the primacy of responsibility in the legitimation of action; (3) action as a protest against the administered world; (4) a certain desinterest in the future of mankind, due to a shift in understanding of destiny; (5) anarchy as the essence of the "memorable" requiring thought as well as of the "do-able" requiring action." Schürmann 1978, p.201.

6 Espigares Tallón 1991.

in zijn studie van dit werk op de toon van Wittgensteins analyses gelet, Wittgensteins teksten tegen de achtergrond van de historische omstandigheden en het heersende denkklimaat geplaatst en een beroep gedaan op biografische gegevens.⁷ Alhoewel deze methode, die overigens wel vaker wordt gebezigd om filosofische teksten te interpreteren, volgens Nyíri een duidelijke relatie met het conservatisme aan het licht brengt, geeft hij toe dat Wittgensteins filosofisch standpunt dat het denken en handelen van de individuele mens geworteld is in gedeelde, historisch gegroeide praktijken, op zichzelf geen rechtvaardiging vormt voor het leggen van dit verband.⁸ De relatie tussen filosofie en politieke stellingname is inderdaad niet eenduidig en moeilijk te leggen. Het filosofische standpunt dat het denken en handelen van de individuele mens plaatsvindt *tegen de achtergrond van* gemeenschappelijke levensvormen die cultureel gegroeid zijn, geeft bijvoorbeeld geen uitsluitsel over de vraag hoe bindend de diverse en soms tegenstrijdige gangbare gebruiken, beginselen, ideeën *binnen* het politieke domein zijn. De filosofie van de late Wittgenstein blijkt bovendien evenzeer als inspiratiebron te kunnen fungeren om een liberale politiek te verdedigen, zoals het werk van Rorty laat zien.⁹

Terwijl Rorty de politieke implicaties van een historicistische filosofie bagatelliseert, heeft Habermas zich bezorgd getoond over een (filosofisch en politiek) conservatief klimaat waarin met de kritiek op de funderende pretenties van de filosofie ook de emancipatoire politiek van de moderne filosofie onder druk komt te staan of zelfs wordt verworpen.¹⁰ Op het politieke vlak constateert hij (met name na de jaren zestig) een groeiende neo-conservatieve stroming die een vermeende politieke en economische crisis van de westerse samenlevingen aangrijpt om de actieve rol van de overheid te bekritisieren en zoveel mogelijk te beperken en om het herstel van een traditie-gebonden, religieuze grondslag te legitimeren. Het neo-conservatisme ziet de bron van de politieke crisis (delegitimatie van de leidende rol van politieke partijen en de overheid, onbestuurbaarheid en onbetaalbaarheid van de verzorgingsstaat) in culturele oorzaken die samenhangen met de ontwikkeling van de moderne cultuur.¹¹ Deze cultuur, die haar wortels heeft in de Verlichting, zou hebben geleid tot een vernietiging van de traditioneel morele fundamenteën van de samenleving, tot de opkomst van anarchistische levensstijlen en tot een onbegrensd streven naar zelfverwezenlijking. Alhoewel sommige symptomen van de politieke crisis die Habermas in deze analyse van het neo-conservatisme naar voren brengt, eind jaren negentig misschien een minder nadrukkelijke rol spelen, kunnen andere

⁷ Nyíri 1982.

⁸ Nyíri 1982, p.44.

⁹ Zie bijvoorbeeld Rorty 1989, hoofdstukken 1 en 3.

¹⁰ Habermas 1985, p.11 e.v. Zie ook Habermas 1983.

¹¹ Habermas 1983, p.342 e.v.

problemen (criminaliteit, onvoldoende sociale integratie, autoriteitsprobleem op school en in het gezin) eenzelfde aangrijpingspunt vormen voor een conservatieve cultuurkritiek.

De vraag of we heden ten dage met een politieke en/of culturele crisis kampen, vormt op zichzelf niet het onderwerp van deze studie. Ik ben in de eerste plaats geïnteresseerd in de funderingsproblematiek die hier in het geding is. Ook Habermas toont zich kritisch ten aanzien van de ontwikkeling van de westerse beschaving voorzover de instrumentele rationaliteit een doel op zichzelf is geworden en los is geraakt van het streven naar een humane samenleving. De kritiek op deze eenzijdige ontwikkeling voert bij hem echter niet tot een verwerping van de moderne cultuur die meer omvat dan louter een functionele regulering van economie, staat en wetenschap. Het 'moderne' wijst ook op het streven om de normativiteit (van het handelen) vanuit de mens zelf te scheppen en niet te funderen op een transcendente waarheid.¹² Kenmerkend voor de moderne cultuur is dat de mens aangewezen is op zichzelf om vanuit de eigen ervaringen en levensvormen normatieve beginselen te ontwikkelen. Vanuit een kritische houding ten opzichte van de traditie wordt het heden ervaren als een overgang naar een nieuw en humaner tijdperk. In de politiek manifesteert de moderne cultuur zich onder meer in het rationele ontwerp van ideeën en programma's om een betere samenleving te realiseren.

De utopische en emancipatoire dimensie van de politiek wordt volgens Habermas niet alleen bedreigd door de neo-conservatieve reactie op de problemen van onze tijd, maar ook door wat hij noemt de anarchistische reactie op het moderne denken. De anarchisten tonen zich niet alleen kritisch tegenover de eenzijdige ontwikkeling van het westerse begrip van rationaliteit, maar hebben evenzeer kritiek op de rede als zodanig die zij ontmaskeren als een onbegrensde wil tot instrumentele beheersing.¹³ Hier treedt een esthetisch subjectivisme op de voorgrond dat niet gebonden is aan enige notie van rationaliteit. In plaats van de contingenties in de wereld te willen beheersen, richten de anarchisten zich op het voortdurend ontsluiten van (nieuwe) werelden met een beroep op een of andere notie die voor de rede ontoegankelijk is, zoals (wil tot) macht, soevereiniteit of het zijn. Hiermee verdwijnt het streven naar een gemeenschappelijke normatieve rationaliteit volledig uit het zicht. Habermas denkt hier in de eerste plaats aan de Franse filosofie van onder anderen Bataille, Derrida en Foucault en aan Nietzsche en Heidegger als wegbereiders.

Vanuit het werk van Heidegger laten zich meerdere lijnen uittekenen, waaronder de weg die naar de zogenaamde anarchisten voert. Met betrekking tot de funderingsproblematiek is Heidegger een sleutelfiguur. Ook degenen die hem

¹² Habermas 1985, p.16 e.v.

¹³ Habermas 1985, p.12. Elders duidt Habermas de anarchisten aan als 'jong-conservatieven'. Zie Habermas 1981, p.463.

niet (in alles) kunnen volgen, kunnen niet om zijn fundamentele kritiek op de metafysica van de bestendige, absolute grond en op de metafysica van de subjectiviteit heen. Ook Habermas weet zich genoodzaakt om in zijn poging het emancipatoire project van de Verlichting voort te zetten, na-metafysisch te denken.¹⁴ Een vergelijkbare onderneming om het humanisme te verdedigen en het te ontdoen van een aantal metafysische veronderstellingen die Heidegger heeft bekritiseerd, vinden we in het werk van Ferry.¹⁵ Evenals in het werk van Habermas wordt Heidegger hier gezien als een vertegenwoordiger van een antihumanistische denkwijze.

De politiek-filosofische implicaties van Heideggers kritiek op de metafysica worden door zowel Habermas als Ferry resoluut verworpen en wel om twee samenhangende redenen. In de eerste plaats wordt hem verweten dat hij zijn kritiek baseert op een eenzijdige analyse van de metafysica. Heidegger zou een karikatuur van de moderne metafysica presenteren door haar louter als een wil tot beheersing te ontmaskeren. In de tweede plaats beschouwen zij Heideggers engagement met het nationaal-socialisme niet als een existentiële ontsporing, maar als een stap die wezenlijk met zijn filosofie samenhangt.¹⁶ Tegen deze achtergrond ligt de poging die ik hier onderneem om de politiek-filosofische implicaties van de kritiek op het metafysische funderen te onderzoeken vanuit het werk van Heidegger, weinig voor de hand.

§2 Heidegger en het nationaal-socialisme

Het verwijt van Habermas en Ferry dat Heideggers kritiek op de moderniteit te eenzijdig is, lijkt zelf gebaseerd te zijn op een eenzijdig beeld van Heideggers confrontatie met de metafysica. Dit soort verwijten kan men in een filosofische analyse onderzoeken, eventueel bekritisieren dan wel onderschrijven. Maar de vraag hoe men vanuit een filosofisch oogpunt om moet gaan met een oeuvre waar omheen een nationaal-socialistische aura is ontstaan, blijft voor mij na zes jaar Heidegger-studie een moeilijke. Kan men niet begrip opbrengen voor het standpunt dat het bij voorbaat, dus zonder op de zaken zelf in te gaan, zinloos of zelfs moreel verwerpelijk is om de politiek-filosofische implicaties te onderzoeken van het werk van een filosoof die zich persoonlijk met het nationaal-socialisme geëngageerd heeft, zich dubbelzinnig over zijn betrokkenheid heeft uitgelaten, zich onvoldoende heeft verantwoord en zich tegenover de slachtoffers van het nationaal-socialistische regime niet heeft verontschuldigd?

¹⁴ Habermas 1988.

¹⁵ Ferry 1996, p.10 e.v. Vergelijk ook Bernstein 1986, hoofdstuk 7.

¹⁶ Habermas 1989; Ferry & Renaut 1988

Is de nuchterheid en de afstandelijkheid van de filosofische analyse in dit geval niet bij voorbaat aanstootgevend?

Uit respect voor de slachtoffers van het nationaal-socialistische regime ben ik geneigd om beide vragen bevestigend te beantwoorden. Maar ik wantrouw de tegenstelling die de vragen suggereren tussen filosofische nuchterheid en morele verantwoordelijkheid. Evenzeer vrees ik de blindheid die de vragen met zich kunnen brengen. De moeilijkheid is dat wanneer een oeuvre gecensureerd wordt zonder een zorgvuldige analyse van de betekenis ervan te maken of wanneer verbanden worden gelegd of overgenomen zonder op de zaken zelf in te gaan, men in een richting gedreven wordt die men juist beoogde te vermijden. Aan de orde is ook de vraag of het niet een blijk van minachting voor de slachtoffers is wanneer niet op een open manier, met kennis van zaken en door middel van zindelijke argumentatie een oordeel wordt gevormd. De ogen niet sluiten maar op de zaken zelf willen ingaan en zich een vraagstuk zelfstandig toeëigenen, zijn dit niet kenmerken van de filosofie die het wezen van het nationaal-socialisme weerspreken en die niet tegenover een morele stellingname staan maar er deel van uitmaken?

Filosofie is geen afstandelijke poging om in algemene begrippen een reeds voorhanden werkelijkheid uit te drukken. Zij heeft eerder betrekking op de wijze waarop de mens te midden van allerlei dingen zich tot deze verhoudt. Filosofie wijst op het aangesproken worden door en zich betrokken weten bij het zijn en onderscheidt zich van de gedachteloosheid waarin men zich verlaat op datgene wat verschijnt en even gemakkelijk weer verdwijnt. In de gedachteloosheid is men uitgeleverd aan de verschijning en verberging van de dingen. Het ontkennen van de filosofie en het omarmen van de gedachteloosheid, dat is waartoe het nationaal-socialisme oproept.

Deze laatste omschrijving van de filosofie en vingerwijzing naar het nationaal-socialisme hield Heidegger in het wintersemester van 1942-43 zijn gehoor voor (GA 54, p.179). Kritiek op het nationaal-socialisme in meer of minder bedekte termen kan men op verschillende plaatsen in zijn oeuvre aantreffen. Men kan deze kritiek evenals de antitotalitaire en antiracistische implicaties van Heideggers filosofie systematiseren, maar hiermee is zijn relatie tot het nationaal-socialisme niet eenduidig opgehelderd.¹⁷ Zowel het engagement van 1933 als het nagenoeg zwijgen na 1945 blijft dubbelzinnig. Het is deze dubbelzinnigheid die het debat over het thema 'Heidegger en het nationaal-socialisme' voedt en in stand houdt.¹⁸

Het feit dat Heidegger ons heeft opgezaald met een interpretatieprobleem heeft ook een positieve kant. Als Heidegger zich na 1945 in het openbaar zou

17 Zie voor een analyse van de kloof tussen Heideggers filosofie en het nationaal-socialisme Vietta 1989; Young 1997.

18 Zie voor een bespreking van dit thema in ons taalgebied en een bibliografie Oosterling & Prins 1988; Berns 1990; Berghs 1993; Van Sluis 1997, hoofdstuk 9.

hebben verontschuldigd en in een expliciete verhandeling zijn kritiek op het nationaal-socialisme zou hebben verwoord, dan zou hij naar alle waarschijnlijkheid vergiffenis hebben gekregen.¹⁹ Zijn filosofie zou dan niet de nationaal-socialistische aura hebben gekregen die zij nu heeft. Het feit dat Heidegger zich onvoldoende heeft verantwoord, dwingt een ieder die zich met zijn werk inlaat een grote mate van verantwoordelijkheidsbesef in acht te nemen en om zelfstandig datgene te overdenken wat niet uitdrukkelijk is verwoord.

Tot dit verantwoordelijkheidsbesef hoort *ook* de noodzaak om de politiek-filosofische dimensie van Heideggers zijnsdenken op een doordachte en zorgvuldige wijze bloot te leggen. Hiertoe is het niet voldoende om Heideggers oeuvre te duiden vanuit biografische gegevens of tegen de achtergrond van het heersende denkklimaat waarin het is ontstaan. Het leggen van een zinvol verband tussen Heideggers leven of de tijdgeest waarin hij gewerkt heeft en zijn filosofie, veronderstelt een wijsgerige toeëigening van zijn oeuvre. Het is niet zo moeilijk om een aantal thema's uit het Duitse denkklimaat van de eerste helft van deze eeuw te herkennen in een wijsgerige onderneming waarbij de aansluiting bij de gedeelde leefwereld als een filosofische opdracht wordt opgevat. Deze aansluiting is echter slechts één aspect van Heideggers filosofie. Hij wilde met zijn filosofie niet boven de gedeelde leefwereld uitstijgen om in het transcendente bereik van de waarheid te geraken, maar vanuit, tegen en voor deze wereld denken. Het vereist geen grote inspanning om in zijn werk begrippen te herkennen die bijvoorbeeld thuishoren in het denkklimaat van de jaren 20 en 30, zoals beslissing, leiding, volk of bestemming om maar enkele te noemen. Deze vaststelling wordt pas zinvol wanneer rekening wordt gehouden met het feit dat de duiding die deze begrippen bij Heidegger krijgen, de gangbare en heersende betekenissen op het spel zet. De transformatie die Heidegger beoogt te bewerkstelligen met deze begrippen wordt alleen begrijpelijk vanuit het zijnsdenken. Hierom schieten alle louter sociologische, historische of ideologische analyses van Heideggers werk met het oog op het leggen van een verband met het nationaal-socialisme fundamenteel tekort.²⁰

Ik ben hier in de eerste plaats geïnteresseerd in het unieke van Heideggers filosofie. Het debat over de relatie tussen zijn wijsgerige positie en het nationaal-socialisme biedt ruimte aan een studie naar de politiek-filosofische implicaties van Heideggers zijnsdenken. Van deze ruimte maak ik hier gebruik om de funderingsproblematiek te onderzoeken. Ik zal een invalshoek creëren van waaruit de politiek-filosofische dimensie van Heideggers filosofie zichtbaar wordt, maar het debat over Heidegger en het nationaal-socialisme vormt *niet* het onderwerp van deze studie. Met betrekking tot de vraag welke bijdrage ik hier

19 Zie voor deze stelling Derrida 1988, p.159-160.

20 Ik denk hier onder meer aan de studies van Von Krockow 1958; Adorno 1964; Bourdieu 1988; Sluga 1993; Van Sluis 1997.

lever aan dit debat, zou ik mijn onderzoek willen kwalificeren als een voorstudie die voor een zinvolle discussie onontbeerlijk is. Omdat de meeste politiek-filosofische analyses van het werk van Heidegger een verband leggen met het nationaal-socialisme, zal het onvermijdelijk zijn om er aandacht aan te besteden. Besprekingen die verband houden met dit thema komen telkens aan de orde in het kader van de vraagstelling van het onderzoek, dat is de vraag naar de betekenis van Heideggers filosofie voor het funderen van een politieke orde. Deze vraagstelling vereist een nadere precisering, maar ik wil eerst ingaan op een andere moeilijkheid van dit onderzoek.

§3 Heidegger en de politiek

Heidegger heeft niet zoiets als een politieke filosofie uitgewerkt. We kunnen verspreid over het gehele oeuvre allerlei opmerkingen aantreffen die refereren aan de politiek of een politieke lading hebben, maar van een expliciete thematisering van de politiek kunnen we niet spreken. Soms treft men in de secundaire literatuur de stelling aan dat Heidegger niet alleen weinig interesse voor de politiek heeft getoond, maar dat zijn vragen naar de zin, waarheid en plaats van het zijn als zodanig weinig of geen ruimte biedt aan een praktische filosofie in het algemeen en een politieke filosofie in het bijzonder.²¹

Er zijn echter aanwijzingen die in een andere richting wijzen. Heidegger had wel degelijk filosofische belangstelling voor de politiek, zoals blijkt uit het voornemen om in het zomersemester van 1934 een college te wijden aan de staat. Op het laatste moment ziet hij hier van af en doceert in een met bruinhemden uitpuilende collegezaal onverwachts over 'Logik'. Wel verzorgt hij in kleiner verband samen met de rechtsfilosoof Eric Wolf in het aansluitende wintersemester een seminar met als titel 'Hegel. Über den Staat'.²² Heidegger schijnt hier Schmitts duiding van de moderne staat vanuit de overgang van een theologisch staats- en soevereiniteitsbegrip ter discussie te stellen.²³ Tegenover auteurs die de moderne politiek begrijpen vanuit een voortzetting van dan wel vanuit een breuk met de theologische fundering van de politiek, lijkt Heidegger

21 Zie voor een apolitieke uitleg van Heideggers filosofie Strauss 1971, p.1-2; Bernstein 1986, p.201-202; Van der Wal 1988, p.52-53; Kail 1991, p.154, 158.

22 Zie Richardson 1963, p.668.

23 Zie de transcripties van Hallwachs en Börse in *Heidegger-Nachlass*, Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar. In de secundaire literatuur besteedt men voornamelijk aandacht aan de eventuele verwantschap tussen het werk van Heidegger en dat van Schmitt tegen de achtergrond van hun nationaal-socialistische betrokkenheid en heeft men nauwelijks oog voor wezenlijke politiek-filosofische geschilpunten. Zie Von Krockow 1958; Posavec 1991; Ward 1992; Mehring 1994. Een vergelijking tussen Heidegger en Schmitt valt buiten het bestek van deze studie, maar in de laatste twee hoofdstukken kan men (impliciet) enkele markante verschillen aantreffen.

meer geïnteresseerd te zijn in een oriëntatie op de Griekse *polis*. Misschien om dezelfde reden waarom hij in 1934 het college over de staat geen doorgang heeft laten vinden, heeft hij deze oriëntatie nimmer expliciet tot thema gemaakt in een verhandeling. We kunnen uit zijn werk in ieder geval opmaken dat zijn oriëntatie op de *polis* niet eenvoudigweg kan worden uitgelegd als een restauratie van de Griekse politiek of politieke filosofie.²⁴ Op welke wijze deze oriëntatie dan wel moet worden begrepen, zal nader worden onderzocht. Ik kan hier in ieder geval stellen dat Heidegger interesse had voor de politiek. Deze interesse is volgens mij innig verbonden met de zijnsproblematiek.

De gedachte dat Heidegger slechts oog heeft gehad voor het zijn en niet voor politieke of ethische vraagstukken, vertoont in een bepaald opzicht verwantschap met de wijze waarop in de geschiedenis van de filosofie de eerste Griekse denkers zijn beoordeeld. Deze zogenaamde voorsocratici zijn veelal beschouwd als filosofen die voornamelijk oog hadden voor (de grond of oorsprong van) de natuur en zich niet of nauwelijks inlieten met politiek of ethiek. Politieke filosofie lijkt pas met Plato en Aristoteles van de grond te komen.

Heidegger heeft het bestempelen van de eerste westerse denkers als natuurfilosofen ter discussie gesteld omdat hier begrippen en onderscheidingen in het spel zijn die pas later vorm en inhoud hebben gekregen en omdat men zich kan afvragen of het beoordelen van de eerste filosofen vanuit deze begrippen en onderscheidingen hun wijsgerige inspanningen wel recht doet (UdH, p.44 e.v.; zie ook SdA, p.318 e.v.). Deze beoordeling heeft haar grond in de aristotelische indeling in logica, natuur en praktische wetenschap waartoe de politiek gerekend wordt. Natuur wordt hier begrepen als een bepaalde regio van het zijnde dat onderscheiden kan worden van de *logos* en het *ethos*. Heidegger heeft geprobeerd aan te tonen dat de Griekse *physis* oorspronkelijk deze inperking tot een bepaald gebied van het zijnde niet kende en in de betekenis van verschijnen of ontstaan een grotere reikwijdte bezat (in hoofdstuk 1 ga ik hier nader op in). Het onderscheid tussen het onderzoeksdomain van de natuur en dat van het praktische handelen zou dan niet in het verlengde liggen van de wijze waarop de begrippen *physis* en *ethos* in het vroege Griekse denken verschijnen. De opvatting dat de voorsocratici wel over natuur maar niet bijvoorbeeld over politiek filosofeerden, is in die zin vreemd dat ook de politiek

24 Een dergelijke uitleg treft men echter niet zelden aan. Zie bijvoorbeeld Harries 1978, p.117. Ferry brengt het herstel van de Griekse *polis* in verband met Heideggers vermeende antimoderne houding (Ferry 1996, p.31 e.v.). Volgens Ferry zou Heidegger het funderen van een politieke orde op een menselijk subject verruilen voor de normativiteit die het Griekse begrip van orde bevat, namelijk een van nature gegeven hiërarchische normativiteit. Niet het menselijk subject bepaalt de normativiteit van een politieke orde, die vanuit zichzelf geen wezenlijke betekenis bezit, maar de natuurlijke orde vormt de grondslag van de gemeenschap en de politiek. Omdat de Grieken de natuurlijke orde hiërarchisch verstaan, bevat de restauratie van het klassieke politieke denken antidemocratische implicaties.

als *phusis* werd verstaan. De verwarring is compleet als dit laatste wel erkend wordt, maar *phusis* vanuit een moderne notie van natuur (als bestendige, mathematische wetmatigheid) wordt uitgelegd.

Heidegger heeft op verschillende manieren geprobeerd te laten zien dat met de filosofie van Plato en Aristoteles een verenging plaatsvindt van de zeggingskracht van verscheidene begrippen zoals onder meer *phusis*, zijn en waarheid. De vraag in hoeverre hij erin slaagt om deze stelling aan te tonen is niet gemakkelijk te beantwoorden. Belangrijker dan deze vraag is het feit dat Heidegger zelf met het stellen van de zijnsvraag in een probleemgebied beoogt te geraken dat voorafgaat aan het onderscheiden van bijvoorbeeld de domeinen van de fysica en metafysica van die van de politiek en ethiek.

De opvatting dat Heidegger zich louter bekommert om het zijn en niet om de politiek, lijkt een analogie te vertonen met de bewering dat de voorsocratici alleen maar interesse hadden voor de natuur en niet voor de ethiek of de politiek. Het verschil is echter dat Heidegger *na* de aristotelische indeling *uitdrukkelijk* een zijnsverstaan overdenkt dat vooraf gaat aan het onderscheid tussen het zijn van het zijnde en normatieve vraagstukken. Uiteraard blijft het mogelijk om te verdedigen dat zijn vragen naar zijn geen ruimte biedt aan een politieke filosofie, maar zo'n standpunt is alleen zinvol als men oog blijft houden voor Heideggers aanspraak op een voller verstaan van zijn. De opvatting dat hij louter iets over het zijn en niets over de politiek te zeggen heeft, is vreemd en verwarrend als geen rekening wordt gehouden met zijn kritische beschouwingen over het onderscheid tussen zijn en behoren, wetenschap en levensbeschouwingen en in het bijzonder tussen de zijnsvraag zoals hij die aan de orde stelt en de metafysische vraag naar het zijn van het zijnde.

De stelling dat bij Plato en Aristoteles een verenging van het zijnsbegrip plaatsvindt, heeft ook implicaties voor hun begrip van de *polis*. Ook het wezen van de *polis* zou bij Plato en Aristoteles een verenging ondergaan (GA 53, p.99-100). Het politieke domein staat niet los van de zijnsproblematiek. Dit is Heideggers opvatting en ik zal vanuit deze invalshoek werken. Mijn doel is om de samenhang tussen zijn en politiek vanuit zijn filosofie te belichten. Met het oog op de problematiek van het funderen zal ik deze samenhang in het bijzonder onderzoeken aan de hand van de begrippen waarheid en grond. Heideggers kritiek op de wijze waarop in de metafysica waarheid is verstaan, vormt tegelijkertijd een kritiek op de funderende pretenties van de metafysica en leent zich aldus goed voor een onderzoek naar de vraag op welke wijze het funderen in onze tijd van betekenis kan zijn. Waarheid staat bij Heidegger niet voor de overeenstemming van het denken met de stand van zaken in de werkelijkheid en markeert geen domein dat ten grondslag ligt aan andere zoals bijvoorbeeld dat van de politiek. De zijnsvraag die hij aan de orde stelt, impliceert een kritiek op de ontologische fundering van de politiek. We zullen zien dat hij nochtans de politiek beschouwt als een waarheidsdomein waardoor alsnog de verleiding

ontstaat om te denken dat hij op een metafysische wijze de politiek fundeert in filosofie en wetenschap.

In de secundaire literatuur wordt veelvuldig een vermeende terugval in de metafysica geconstateerd om vervolgens Heideggers politiek engagement in het licht van deze terugval te duiden. De verleiding blijkt groot te zijn om hem een platoonse visie op de relatie tussen filosofie en politiek in de schoenen te schuiven. Zijn politieke bemoeienis in de jaren dertig zou voortvloeien uit de filosofische illusie de politiek op een weten te willen funderen en de politieke leiding te willen leiden.²⁵ Dergelijke interpretaties worden veelal opgehangen aan een ontwikkeling in het denken van Heidegger waarin hij de metafysica en de filosofie van de subjectiviteit in het bijzonder zou trachten te overwinnen, er in zou zijn teruggevallen om er vervolgens nog radicaler afstand van te nemen.²⁶ Op vrij ingewikkelde en niet altijd navolgbare wijze worden allerlei keerpunten gemarkeerd in het filosofisch werk die Heideggers politiek engagement als ook zijn terugtrekken zouden kunnen verklaren.

Men kan uiteraard vanuit een extern standpunt Heideggers filosofie onderzoeken en beoordelen, maar ik wil hier de betekenis van zijn aanspraken serieus nemen en voor de politieke filosofie uitwerken. Zo neem ik bijvoorbeeld zijn bezwaar tegen een indeling van zijn oeuvre in een vroege en een late periode serieus (zie BaR, p.XIX e.v.).²⁷ Maar het gaat mij in deze studie in de eerste plaats om vanuit Heideggers zijnsdenken de politiek te verkennen als een waarheidsdomein en om vanuit deze verkenning de funderingsproblematiek aan de orde te stellen. Ik zal ingaan op zijn opvatting van de politiek als een domein waar de mens gehoor kan geven aan de waarheid van het zijn. Hiermee bespreek ik een problematiek waarvoor zowel binnen de Heidegger-studies als binnen de politieke filosofie weinig aandacht is.²⁸ Ondanks het feit dat de betekenis van Heideggers kritiek op de metafysica voor het doordenken van een niet-metafysisch begrip van politiek en van fundering soms onderkend wordt, blijft een systematische analyse van dit begrip vanuit zijn werk veelal achterwege.²⁹

25 Zie Arendt 1988, p.243-244; Goldmann 1975, p.102 e.v.; Pöggeler 1985, p.27 e.v.; Lacoue-Labarthe 1987, p.29-29, 47; Gadamer 1988.

26 Zie bijvoorbeeld Lacoue-Labarthe 1987, p.86-87, 115, 132; Derrida 1990, p.11-12; Milchman & Rosenberg 1993, p.74 e.v.

27 De vraag naar de eenheid van Heideggers oeuvre valt buiten het bestek van deze studie. Ik zal me beperken tot enkele opmerkingen in de marge en hierbij de continuïteit van zijn filosofie benadrukken.

28 Zie voor studies waarin de vruchtbaarheid van Heideggers filosofie voor de politieke filosofie onderzocht wordt Gebert 1992; Dallmayr 1984 en 1993. Vergelijk ook Schürmann 1978 en 1982.

29 Een opvallend voorbeeld is Flynn 1992. Niet alleen ligt Heideggers analyse van de voltooiing van de metafysica ten grondslag aan de opzet van dit boek, ook via de auteurs die *wel* worden besproken, manifesteert zich Heideggers invloed. De politiek-filosofische dimensie van zijn werk wordt echter niet onderzocht.

§4 Politiek en waarheid

Op het eerste gezicht lijkt het ook vanuit de politiek niet voor de hand te liggen om politiek in verband te brengen met waarheid. Betekent een beroep op een notie van waarheid niet een miskennen van de verdeeldheid van de opvattingen over het ware en het goede in een pluralistische samenleving? Vereist waarheid niet een eenduidigheid die in de politiek, waar vrije burgers elkaar dienen te overtuigen van hun visies, onbruikbaar is of wel tot ongelukken leidt?

In het essay 'Waarheid en politiek' heeft Hannah Arendt getracht de relatie tussen waarheid en politiek te verhelderen door de twee begrippen strikt van elkaar te scheiden.³⁰ Het domein van de politiek is het domein van de meningen (*doxa*), het domein waarin ieder individu in de openbaarheid treedt om zijn of haar licht te werpen op de zaken van de gemeenschap en waarin een ieder geconfronteerd wordt met de meningen van anderen. Politiek is de sfeer van het openbaar debat tussen verschillende meningen die gericht zijn op handelen, op het veranderen van de wereld. Politiek is hierom wezenlijk het domein van de vrijheid. Waarheid is daarentegen het domein van de noodzakelijkheid en de dwang. Terwijl volgens Arendt het debat de essentie van het politieke leven uitmaakt, sluit de waarheid met haar aanspraak op onvoorwaardelijke erkenning elk debat uit.³¹ Degene die zich met waarheid bezighoudt, zoekt iets onvoorwaardelijks en houdt hierbij geen rekening met de meningen van anderen, terwijl dit laatste bij uitstek het kenmerk van het politieke denken is. Vanuit politiek oogpunt bezien heeft elke aanspraak op waarheid een autoritair karakter.

Alhoewel men wellicht anders zou vermoeden, wil Arendt met dit scherpe begripsmatige onderscheid tussen waarheid en politiek niet de waarheid volledig buiten het perspectief van het politieke domein plaatsen. Haar houding tot de waarheid is vanuit politiek oogpunt dubbelzinnig. Aan de ene kant staat ze vijandig tegenover de (feitelijke) waarheid voorzover de aanspraak dat iets op een bepaalde manier is en niet anders, de politieke ruimte voor handelen en verandering inperkt of zelfs vernietigt. Aan de andere kant beseft ze dat de evidentie van de (feitelijke) waarheid een sterk wapen is tegenover pogingen van machthebbers om de werkelijkheid naar hun hand te zetten.³² Ik lees haar essay in de eerste plaats als een poging om het belang van de waarheid *voor* het politieke domein te tonen.

De mogelijkheid tot vrije menings- en oordeelsvorming ten aanzien van publieke kwesties wordt juist gewaarborgd door de erkenning van een domein dat niet open staat voor willekeurige manipulatie. Arendts artikel getuigt van bezorgdheid over de neiging van de politiek om de eigen grenzen met betrek-

³⁰ Arendt 1994.

³¹ Arendt 1994, p.139.

³² Arendt 1994, p.157.

king tot een werkelijkheid die buiten haar macht ligt, niet te respecteren. In de moderne tijd, waarin de middelen tot vertekening van de werkelijkheid ruim ter beschikking staan, ontstaat niet alleen de mogelijkheid dat één of ander feit wordt verdraaid of vernietigd, maar ontstaat ook de mogelijkheid dat het vermogen zelf om waarheid van onwaarheid te onderscheiden wezenlijk wordt aangetast. Het bedreigende (met betrekking tot de waarheidsproblematiek) van totalitaire regimes zoals die bijvoorbeeld in de voormalige Oostbloklanden hebben bestaan, is niet louter dat een leugen wordt uitgegeven voor de waarheid (of andersom), maar dat op de langere termijn een cynisme op de voorgrond treedt dat het geloof in de waarheid of de zin van het bewijzen van de waarheid volledig ondermijnt.³³

Ook Václav Havel onderkent de dwang om in de leugen te leven als een wezenlijk kenmerk van dit type van politieke regimes.³⁴ Het centrum van de politieke macht wordt hier identiek aan het centrum van de waarheid.³⁵ Deze vorm van politieke macht kan geen sfeer buiten zich dulden, waardoor louter de poging om in het verborgene zelfstandig iets te ondernemen, bijvoorbeeld het clandestien opvoeren van een toneelstuk, als een subversieve daad kan worden bestempeld. De bereidheid om in waarheid en met eigen verantwoordelijkheid te leven verkrijgt hier wezenlijk politieke betekenis. Deze politieke betekenis is niet het gevolg van een directe en openlijke confrontatie met de politieke machthebbers, maar van de weigering om in de leugen te leven. Het leven in de waarheid bindt de strijd aan met de poging om het gehele sociale, culturele en wetenschappelijke veld te beheersen vanuit het politieke centrum.³⁶

Havel ziet de betekenis van zijn analyse van het (post)totalitaire systeem niet beperkt tot de voormalige Oostbloklanden. Volgens hem komt in dit type van politiek systeem iets aan de oppervlakte waarmee elke moderne (technologische) maatschappij geconfronteerd wordt, namelijk de ondermijning van moreel besef en eigen verantwoordelijkheid.³⁷ Op haar eigen wijze ziet ook Arendt in westerse landen het domein van de waarheid en hiermee dat van de politiek bedreigd worden. In deze landen schuilt niet zozeer het gevaar dat de leugen de plaats van de waarheid inneemt, als wel dat waarheden getransformeerd worden tot meningen en zo vatbaar worden voor politieke contestatie.³⁸ Een politieke orde die buiten haar bereik geen waarheid duldt en elke aanspraak op waarheid tot mening reduceert, loopt niet minder het gevaar haar integriteit te verliezen dan de politieke orde die gebaseerd is op de leugen.

33 Arendt 1994, p.155.

34 Zie Havel 1990, p.15.

35 Havel 1990, p.8.

36 Havel 1990, p.36.

37 Havel 1990, p.90 e.v.

38 Arendt 1994, p.134-135.

We zien dat hoewel Arendt in eerste instantie de politiek als het domein van de vrijheid en de meningen strikt onderscheidt van de waarheid als het domein van de noodzakelijkheid en de dwang, ze uiteindelijk moet erkennen dat de mogelijkheid en het besef om waarheid te scheiden van schijn van wezenlijk belang zijn voor de politieke orde. Haar beweringen kunnen als volgt worden geformuleerd: het politieke domein is wezenlijk het domein van de vrijheid dat om deze vrijheid te behouden het domein van de noodzakelijkheid en het verplichtende buiten zich moet toelaten. Dit toelaten wijst zowel op een inperking van de grenzen van het politieke domein als op het zich laten aanspreken door de waarheid. Het onderscheiden van de domeinen van de politiek en van de waarheid heeft wezenlijk een politieke betekenis. Het domein van de waarheid dat buiten het domein van de politiek ligt en deze aldus begrenst, is een voorwaarde om de vrijheid van het politieke domein te garanderen.

Waar zowel Arendt als Havel bevreesd voor lijken te zijn, is een ondermijning van het waarheids- en verantwoordelijkheidsbesef in onze tijd. Niet zozeer het ongeloof in bepaalde waarheden of het verlies van traditionele zedelijkheden bedreigen de moderne samenlevingen, maar de aantasting van het vermogen om waarheid van leugen als zodanig te kunnen onderscheiden en van het ermee samenhangende besef van verantwoordelijkheid en betrokkenheid. In het kader van een studie naar Heideggers werk ligt het voor de hand om het onderzoek naar het verband tussen waarheid en politiek toe te spitsen op de wijze waarop in zijn filosofie het onderscheiden van waarheid en schijn en de verantwoordelijkheid van de mens doordacht worden.

§5 Heidegger over waarheid, wetenschap, kunst en politiek

Heidegger brengt waarheid in de eerste plaats in verband met een spel van onthulling en verhulling waaraan de mens deel heeft. Hij gebruikt het begrip waarheid om dit spel inzichtelijk te maken en schermt het af van een begrip van waarheid als een kwalificatie van de representatie van wetmatigheden door de wetenschap. In het opstel over het kunstwerk schrijft Heidegger dat wetenschap niet als een oorspronkelijk waarheidsgebeuren kan worden beschouwd, omdat zij gebonden is aan een reeds ontsloten domein en er op gericht is dit domein in kaart te brengen door alles wat als juist kan worden aangemerkt te registreren en te funderen (UdK, p.48). Hij voegt hier aan toe dat wanneer en voorzover wetenschap niet alleen bij het juiste blijft maar tot waarheid komt, zij eigenlijk filosofie is. Heideggers spreken over waarheid in termen van gebeuren, geschieden of spel doet enigszins vreemd aan en vereist een nadere uitleg. Ik wil hier slechts kort ingaan op de opmerking uit UdK om een eerste indruk te geven van het niveau waarop Heidegger het begrip waarheid hanteert.

Empirisch wetenschappelijk onderzoek kan tot uitspraken en theorieën leiden die binnen de wetenschap als waar of onwaar, als waarschijnlijk of minder waarschijnlijk gekwalificeerd worden. Heidegger hanteert echter voor de beoordeling van dergelijke uitspraken en theorieën die binnen een reeds afgebakend veld en met behulp van gangbare grondbegrippen tot stand komen, niet het begrippenpaar waar/onwaar en ook niet waarschijnlijk/onwaarschijnlijk, maar het onderscheid juist/onjuist. Het begrip waarheid hanteert hij op het niveau van de openheid van een afgebakend gebied waarbinnen empirisch onderzoek mogelijk is. Het onderzoeken van dergelijke afbakeningen en het creëren van nieuwe openingen in een onderzoeksveld is dan een waarheidsgebeuren, niet omdat nieuwe feiten worden ontdekt of nieuwe theorieën worden ontwikkeld, maar omdat het vertrouwde wordt doorbroken en zo allereerst een speelruimte ontstaat voor het bewandelen van nieuwe of het hernemen van verwaarloosde wegen. Wanneer Heidegger dit filosofie noemt, dan betekent dat niet dat filosofieprofessoren de taak moeten hebben om openingen in onderzoeksvelden te bewerkstelligen en ten opzichte van wetenschappers een leidende rol zouden moeten spelen. Het betekent dat de arbeid van wetenschappers als filosofie kan worden aangemerkt wanneer zij, al dan niet gedwongen door de problematiek van het eigen gebied, zich richten op een herbezinning van de grondbegrippen die het onderzoek mogelijk maken (vergelijk PhT, p.67).

In het opstel over het kunstwerk laat Heidegger ook zien op welke wijze de kunst een waarheidsdomein kan zijn. Een kunstwerk kan de vertrouwde wereld openbreken en de mens betrekken in een ruimte die het kunstwerk zelf allereerst sticht. Het werk kan datgene waarop de mens zich in zijn alledaagse bestaan vanzelfsprekend verlaat op het spel zetten en in een ander licht plaatsen. Kunst kan de wereld van de mens aan het schuiven brengen. Het gaat in Heideggers begrip van waarheid echter niet om het doorbreken van het bekende om nieuwe werelden te betreden om na verloop van tijd de bereikte grenzen wederom te overschrijden. Het overschrijden van grenzen, het ter discussie stellen van het bekende, het bespreekbaar maken van taboes en vooroordelen kan een doel op zichzelf worden en de mens storten in een rusteloze, bodemloze beweging die volgens Heidegger kenmerkend is voor een in de metafysica van de subjectiviteit gewortelde wereld. Het openbreken van het vertrouwde geschiedt niet om iets nieuws te laten aanbreken, maar ook niet om het oude te herstellen. Waarheid wijst op de opening van een speelruimte waar aan het licht komt wat er op het spel staat en van waaruit allereerst uitgemaakt kan worden wat oud en nieuw is, wat de vrijheidsruimte van de mens is, wat conservatief dan wel vooruitstrevend is. Het openbreken van de vertrouwde wereld geschiedt slechts om deze op een eigenlijke, dat wil zeggen verantwoordelijke, wijze tegemoet te treden. Deze tegemoetkoming wijst op een ontvankelijkheid voor het aangesproken kunnen worden door wat zich verbergt en een ontzag voor het zich verbergende dat alles draagt.

In UdK noemt Heidegger de daad die de staat fundeert, evenzeer een wijze waarop waarheid kan geschieden (UdK, p.48). De politiek lijkt door hem te worden beschouwd als een domein waar waarheid zich kan voltrekken. Heidegger werkt dit verder niet uit zoals hij dat wel met de kunst heeft gedaan. Wat in deze verwijzing naar de politiek van belang is en wat veelal onderbelicht blijft, is dat hij aan de politiek een oorspronkelijke mogelijkheid toekent om waarheid te laten plaatsvinden *naast* de domeinen van de filosofie, de kunst en het geloof. In de secundaire literatuur kan men verschillende interpretaties aantreffen die het ene domein reduceren tot het andere en die hiermee geen recht doen aan de zelfstandigheid die Heidegger aan elk domein toekent.³⁹ Soms leest men een voorrang van de kunst en verwijt men Heidegger de politiek te esthetiseren, dan weer bespeurt men een platoons motief en beschimpt men zijn naïviteit om de politiek in filosofische banen te willen leiden.⁴⁰ Men kan de opvatting aantreffen dat Heidegger juist aan de politiek een voorrangspositie verleent door alle andere gebieden, ook het domein van de filosofie, aan haar ondergeschikt te maken⁴¹, maar men kan ook lezen dat hij de politiek vanuit het religieuze zou duiden.⁴² Interpretaties waarin op de een of andere wijze een rangordening wordt aangebracht tussen de verschillende domeinen, miskennen niet louter de plaats die Heidegger aan de politiek toebedeelt, maar blijven tevens blind voor kernaspecten van zijn filosofie. Ik zal verdedigen dat hij aan elk domein een wezenlijke zelfstandigheid toekent die alleen tot stand kan komen door zich open te stellen voor en te keren naar de andere domeinen.

§6 Het funderen van een politieke orde

Ik wil in deze studie de politiek-filosofische betekenis van Heideggers werk doordenken met het oog op een vraagstelling die vanuit het politieke domein te denken geeft. Zoals gezegd ga ik na welk licht zijn filosofie werpt op de vraag naar de grond van een politieke orde. Ik beoog hierbij de noodzaak van het funderen van een politieke orde als een politiek en niet in de eerste plaats als een filosofisch vraagstuk serieus te nemen. Het gaat niet om het ontwerpen van een filosofisch fundament voor een praktijk die voor zijn functioneren een

39 Zie voor een studie waar met deze gedeelde zelfstandigheid rekening wordt gehouden Schufreider 1981.

40 Zie voor het eerste punt in het bijzonder Schwan 1989; Lacoue-Labarthe 1987. Zie ook Foqué 1990, p.10; Stierle 1994, p.157-158. Het verwijt van een ontologische fundering van de politiek treft men aan in Janicaud 1991, p.145, 149. Zie verder noot 25.

41 Zie mijn commentaar op Schwan 1989 in hoofdstuk 7.

42 Dostal 1992, p.400.

dergelijk fundament niet echt nodig zou hebben.⁴³ Het gaat evenmin om een zogenaamd platoons pleidooi de politiek te laten leiden door een waarheid die slechts in een filosofische beschouwing toegankelijk is.

Veelal wordt onvoldoende onderkend dat ook bij Plato de relatie tussen waarheid en politiek vanuit een politiek perspectief wordt doordacht. De noodzaak om de politiek te binden aan de waarheid is in de eerste plaats eigen aan de politiek. De politieke orde behoeft op de een of andere wijze een fundering om tegenover individuen en partijen verplichtend te kunnen zijn. Wanneer een politieke orde haar verplichtende karakter niet weet waar te maken, dan zal ze geen duurzame en vreedzame samenleving tot stand brengen. En verplichtend kan ze alleen zijn wanneer een ieder wordt betrokken in de algemeenheid van het recht.

Dit is althans de opvatting van Plato en de enige remedie die hij zag voor het door oorlog geteisterde Sicilië. In zijn beroemde zevende brief lezen we dat opstand, haat en wederzijds wantrouwen dit eiland zouden blijven teisteren zolang de heersende partij geen wetten zou uitvaardigen waarin ook of zelfs nog meer rekening wordt gehouden met de onderworpen partijen.⁴⁴ De onderworpenen zullen alleen de wet als legitiem ervaren als hun positie in het ontwerp van de wet verdisconteerd wordt. Wordt de wet niet ontworpen met het oog op iedereen, dan ontstaat er niet zozeer een filosofisch probleem ten aanzien van de legitimiteit van de politieke orde, maar wordt de kiem gelegd voor de desintegratie van de gemeenschap.

Politiek en recht hebben wezenlijk te maken met het inruimen van een gemeenschappelijke plaats waar partijen hun zelfstandigheid gegund wordt. Deze inrichting van de gedeelde ruimte vereist een algemeen perspectief dat niet evident in het verlengde van een bepaalde partij kan liggen wil het verplichtend zijn voor iedereen. Het ontwerp van een algemeen perspectief zou men kunnen beschouwen als een waarheidsgebeuren in de zin dat getracht wordt om partijdige standpunten te scheiden van gemeenschappelijke gezichtspunten en dat men zich gebonden weet aan deze laatste.

Het funderen van de politiek op een weten heeft mede betrekking op de bezinning op een gemeenschappelijk perspectief. Men kan verschillend denken over hoe deze bezinning gestalte moet krijgen (bijvoorbeeld door de aanschouwing van de *idee*, wetenschappelijk onderzoek, het raadplegen van partijen of stemprocedures), maar het zou vreemd zijn om het funderen van politiek op een weten als zodanig te bestempelen als een metafysische en hierom verwerpelijke zienswijze op de relatie tussen politiek en waarheid. Het verwijt dat Heidegger in de jaren dertig politiek fundeert op een weten en hierom een terugval maakt

⁴³ Deze omgang met de funderingsproblematiek treft men bijvoorbeeld aan in het werk van Rorty. Zie Espigares Tallón 1993.

⁴⁴ Zie Plato, *Brieven*, p.142-144 (336-338).

in de metafysica, is bizar wanneer hiermee wordt bedoeld dat elke wijze van funderen metafysisch is en dus de wijze waarop Heidegger de begrippen grond en waarheid duidt er verder niet toe doet. Het gaat er mij juist om na te gaan of zijn begrip van waarheid en funderen verschil uitmaakt met betrekking tot de vraag naar de grond van een politieke orde.

Het begrip grond is dubbelzinnig en kan zowel verwijzen naar de stichting van de politieke orde als naar de legitimiteit van de politieke orde. Nu zou men nog wel kunnen toegeven dat Heidegger iets te zeggen heeft over het eerste, maar dat te betwijfelen valt of het vraagstuk van de politieke legitimiteit vanuit zijn denken aan de orde kan worden gesteld. De uitspraak over de staatsfunderende daad lijkt ogenschijnlijk alleen betrekking te hebben op het stichtingsmoment van de staat. Men wordt verleid om de politiek esthetisch te interpreteren doordat Heidegger het wezen van de staat lijkt terug te voeren tot haar schepingsdaad.⁴⁵ De grond voor de legitimering van politiek en recht zou dan samenvallen met de ontstaansgrond. Hiermee zou Heidegger een vorm van positivisme voorstaan. Van bijvoorbeeld rechtspositivisme is sprake wanneer de ontstaansbron van recht ook meteen als geldingsbron wordt beschouwd.⁴⁶

De gedachte dat Heideggers filosofie al dan niet impliciet een vorm van positivisme of legalisme met zich meebrengt, is een merkwaardige als men bedenkt dat dit positivisme of legalisme aan een logica beantwoordt die hij juist tracht te doorbreken. In de meest voor de hand liggende vorm heeft deze logica betrekking op een patroon waarin het denken een buiten dit denken gelegen werkelijkheid vooronderstelt die kan en moet worden weergegeven, gerepresenteerd.⁴⁷ In het weergeven door het denken van een reeds aanwezige (maar eventueel nog verborgen) werkelijkheid, verschijnt deze werkelijkheid als een vanzelfsprekendheid waarachter niet meer gevraagd kan worden. Deze dynamiek tussen denken en zijn (werkelijkheid) manifesteert zich in de politiek en het recht wanneer een gegeven en onbetwistbaar referentiepunt als grond wordt opgevoerd voor machtsaanspraken en voor vaststellingen van de wet. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de wijze waarop een groep een beroep doet op een identiteit om zich als een politieke gemeenschap te constitueren, maar ook op de manier waarop een beslissing als een vanzelfsprekend referentiepunt binnen het recht kan fungeren.

Heidegger levert fundamentele kritiek op het waarheidsbegrip dat samenhangt met het metafysische onderscheid tussen zijn en denken. De vraag is of zijn kritiek een uitweg uit het politieke representationalisme impliceert. Representationalisme is echter niet een term die men bij hem zal aantreffen.

45 Zie voor een dergelijke uitleg Foqué 1990, p.12.

46 Zie Van Roermund 1990, p.77, 91-92.

47 Van Roermund heeft deze logica van het legalisme benoemd als representationalisme. Zie Van Roermund 1993, hoofdstuk 5.

Heidegger spreekt in dit verband veeleer over het voorstellende denken. Ik zal met name aan de hand van de begrippen grond en waarheid de betekenis van zijn kritiek op het voorstellende denken relateren aan de politiek en de mogelijkheid tonen om vanuit zijn werk de grond van een politieke orde op een andere wijze dan als een representeerbare of representerende grond te begrijpen.

Heidegger neemt met zijn kritiek op de metafysica niet alleen afstand van het rationele funderen, maar ook van de met de metafysica samenhangende noties van politiek en orde. Dit betekent dat de vraag naar het funderen van een politieke orde slechts zinvol wordt wanneer ook de verenging die de begrippen politiek en orde in de metafysica ondergaan, op het spel komen te staan. De greep van de moderne metafysica op de politiek manifesteert zich onder meer in een versmalling van het begrip van de politiek waarbij zij louter in het perspectief komt te staan van maatschappelijke organisatie en waarvoor de staat (als overheid) slechts een instrument is. Heideggers kritiek en antwoord op de moderne metafysica noopt tot een heroriëntatie op de begrippen politiek en staat.

De moeilijkheid doet zich nu voor dat we de politiek-filosofische betekenis van Heideggers werk willen doordenken met het oog op een vraagstelling die vanuit het politieke domein te denken geeft, maar dat we tegelijkertijd zijn werk nodig hebben om dit domein af te bakenen. Blijft dit laatste achterwege dan lopen we het gevaar een antwoord te geven op een vraag die vanuit zijn filosofie oneigenlijk lijkt. Dit is bijvoorbeeld het geval wanneer de politiek louter wordt begrepen als de planmatige inrichting van de maatschappij of als de strijd om de hoogste macht en we bij Heidegger een legitimatie proberen te vinden voor de beheersbare ingreep in de maatschappij of voor de aanspraak op de staatsmacht. De vraag naar het funderen van een politieke orde sluit de vraag in naar het funderen van het politieke domein.

§7 Opzet van het boek

Een onderzoek naar de politiek-filosofische betekenis van Heideggers werk vereist een zorgvuldige lezing van zijn filosofie. De opmerkingen over de politiek zijn bondig en schaars waardoor alleen een grondige analyse van zijn filosofie opheldering kan verschaffen. Bij de presentatie van het onderzoek komt men onvermijdelijk voor de vraag te staan hoe ver men wil gaan in het bespreken van Heideggers filosofie. De opzet van het boek is mede gebaseerd op de intentie om deze studie toegankelijk te maken voor degenen die geen Heidegger-specialisten zijn. Ik veronderstel dat de belangstelling voor de vraag naar de betekenis van Heideggers filosofie voor het funderen van een politieke orde zich niet beperkt tot degenen die vertrouwd zijn met zijn werk. Daarom zal ik ruim aandacht besteden aan bekende thema's uit zijn werk. Bij de keuze van de thema's evenals van de besproken teksten van Heidegger heb ik me laten leiden door de vraagstelling van deze studie.

Ik begin in hoofdstuk 1 met een bespreking van Heideggers kritische uiteenzetting van de metafysica. Ik ga nader in op zijn stelling dat de metafysische vraag naar het zijn van het zijnde in wezen een vraag naar de grond van het zijnde betekent. Hiervoor wordt de rol die het begrip grond vanaf het Griekse begin van de filosofie heeft gespeeld, onderzocht. Aan de hand van dit begrip bespreek ik de funderende pretenties van de metafysica, in het bijzonder die van de filosofie van de subjectiviteit.

De moderne metafysica loopt volgens Heidegger uit op een wijze van funderen waarin de metafysica als zodanig nauwelijks herkenbaar is en zij juist daarom greep kan krijgen op verschillende domeinen van het menselijke bestaan waaronder de politiek. In hoofdstuk 2 wordt dit nader onderzocht door het functionele karakter van het rationele funderen en het bevelskarakter van het waarheidsbegrip dat hiermee samenhangt onder de loep te nemen. Hierbij worden enkele implicaties voor het politieke domein besproken om inzicht te krijgen in de noties van politiek en politieke fundering die vanuit Heideggers denken bekritiseerd kunnen worden.

Ter voorbereiding van de doordenking van een begrip van politiek, politieke gemeenschap en politieke fundering vanuit Heideggers filosofie ga ik in de hoofdstukken 3 en 4 nader in op zijn waarheidsbegrip. Zijn notie van waarheid is vanuit twee samenhangende invalshoeken van groot belang. In de eerste plaats delen het wezen van de waarheid en het wezen van de politiek een zijnshistorische horizon waarin ze telkens verschillend ter sprake komen. Zo ontwaart Heidegger binnen de Griekse wereld een zekere samenhang tussen de wijze waarop de *aletheia* en de *polis* ter sprake komen. Volgens hem zijn ook het moderne begrip van waarheid en dat van politiek aan elkaar gebonden (GA 54, p.132). In hoofdstuk 3 bespreek ik Heideggers begrip van waarheid als een gebeuren van onthulling en verhulling en ga ik nader in op de rol van de mens in dit gebeuren. In dit waarheidsspel wordt het zijn als grond van het zijnde en de representerende rol van de mens opgegeven. We zullen zien dat Heidegger juist in het doordenken van het spel van onthulling en verberging de verantwoordelijkheid van de mens aan het licht tracht te brengen. Bij de verkenning van het politieke domein in andere hoofdstukken zal rekening worden gehouden met de implicaties van dit waarheidsbegrip.

Behalve de verwijzing naar de zijnshistorische samenhang tussen waarheid en politiek treffen we bij Heidegger een tweede invalshoek aan om politiek en waarheid met elkaar in verband te brengen. Zoals eerder al is opgemerkt, beschouwt hij de politiek als een oorspronkelijk domein waarin waarheid plaatsvindt naast de domeinen van de filosofie, de kunst en het geloof. Ook hier geldt dat Heidegger de politiek als een specifiek domein van het zijnde niet expliciet vanuit de waarheidsproblematiek heeft belicht. Voordat ik de politiek als een zelfstandig domein onderzoek, wil ik in hoofdstuk 4 nagaan op welke wijze waarheid plaatsvindt in een domein van het zijnde. Het plaatsvinden van waarheid is geen abstract gebeuren, maar geschiedt altijd op verschillende

manieren ten behoeve van het zijnde als ding, gebruiksvoorwerp, kunstwerk, daad, offer. In hoofdstuk 4 sta ik uitgebreid stil bij de analyse van het kunstwerk om licht te werpen op de werking van waarheid in het zijnde. Het gaat mij er hier in de eerste plaats om het plaatsvinden van waarheid in het zijnde als zodanig helder te krijgen en niet om een verband tussen kunst en politiek te leggen. Voorzover het wezen van de kunst iets zegt over het wezen van de waarheid, kunnen we een aantal inzichten van dit hoofdstuk gebruiken bij de verkenning van de politiek als een domein waar waarheid plaatsvindt. Deze verkenning geschiedt echter wel vanuit de zelfstandigheid van de politiek die grenzen stelt aan de extrapolatie van de analyse van het kunstwerk naar de politiek.

Vanaf hoofdstuk 5 wordt een aanvang gemaakt met de eigenlijke doordiening van de politiek-filosofische implicaties van Heideggers werk voor de vraag naar het funderen van een politieke orde. Politiek heeft op de een of andere wijze te maken met de ontmoeting tussen tijdgenoten in een gedeelde wereld. Om vanuit Heidegger het politieke domein te verkennen, ligt het voor de hand om aan te sluiten bij de sociaal-politieke dimensie van de analyse van het *Dasein*⁴⁸ in SuZ. Alhoewel de analyse in SuZ met het oog op de zijnsvraag wordt voltrokken en dus een beperkte invalshoek kent, komt hier een aantal thema's aan de orde dat van groot belang is voor het onderwerp van deze studie. In de eerste plaats wordt in SuZ de mens wezenlijk vanuit een samen met anderen gedeelde wereld doordacht en de mogelijkheid van een eigenlijke wijze van samenzijn aangegeven. In de tweede plaats vinden we een aansporing om in de omgang met anderen rekenschap te geven van de zijnswijze van de mens als *Dasein* in onderscheid van de zijnswijzen van dingen en gebruiksvoorwerpen. In hoofdstuk 5 bespreek ik de *Daseins*analyse uit SuZ om de implicaties van deze twee punten voor ons onderwerp te onderzoeken. Ik zal in de eerste plaats het begrip van gemeenschap dat in de *Daseins*analyse besloten ligt, nader expliciteren. Ik zal laten zien dat gemeenschap bij Heidegger noch betrekking heeft op een los of kunstmatig verband tussen individuen noch gefundeerd is op een essentialistisch of organisch begrip.⁴⁹ In de tweede plaats zal ik betogen dat het in de lijn van SuZ ligt om het politieke domein te duiden vanuit een begrip van zorg of verantwoordelijkheid. Dit resulteert in een voorlopige omschrijving van het politieke domein als de plaats waar de verantwoordelijkheid voor de gemeenschappelijke ruimte wordt opgenomen en bewaard.

48 Ik laat dit begrip onvertaald om de gebruikelijke redenen: niet alleen doen ook de vertalingen (er-zijn, daarzijn of open-zijn) geweld aan het Nederlands, maar bovendien roepen ze ongewenste connotaties op. Verder heb ik zoveel mogelijk nagestreefd om Nederlandse begrippen te gebruiken. Een belangrijke uitzondering vormt het begrip 'Entschlossenheit'. Bij enkele cruciale vertalingen noem ik ook de Duitse term.

49 Hierom heeft gemeenschap in deze studie veelal een formeel karakter. Afhankelijk van de context verkrijgt dit begrip nadere invulling.

De bevindingen van hoofdstuk 5 verschaffen een adequaat uitgangspunt om in hoofdstuk 6 de zelfstandigheid van de politiek verder uit te werken vanuit teksten die na SuZ tot stand komen. De stelling dat Heidegger de politiek beschouwt als een waarheidscheppend domein en aan haar een zelfstandige plaats toekent naast andere domeinen, wordt hier nader onderbouwd. Hiervoor zal de politiek worden geduid vanuit Heideggers wereldbegrip. De politiek blijkt op een specifieke wijze de toegankelijkheid van de wereld te waarborgen. Voorzover de andere domeinen op een zelfstandige wijze deze toegankelijkheid mede tot stand brengen, is de politiek niet het alomvattende domein waaraan de andere domeinen ondergeschikt zijn. Dit begrip van politiek omvat dus niet de totale wereld en is in deze zin wezenlijk niet totalitair. De wijze waarop de domeinen de wereld delen kan als uitgangspunt worden genomen om de politiek zelf als een gedeelde wereld te begrijpen. De vraag naar het funderen van de politiek heeft in dit hoofdstuk betrekking op de afbakening van de politiek ten opzichte van andere domeinen en een nadere bepaling van haar zelfstandigheid. Deze zelfstandigheid zal worden gevonden in het in het spel brengen van de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld.

In feite betekent dit dat het funderen van het politieke domein gelegen is in de bezinning op de legitimiteit van de politieke orde. Deze bezinning heeft bij Heidegger niet betrekking op de vraag naar eerste beginselen of naar een rationele rechtvaardiging, maar in de eerste plaats op een optreden in de factische wereld. Het stichten van een *politieke* orde is een daad die de weg naar gemeenschap opent. In hoeverre dit optreden funderend, oftewel voor anderen gezagsvol kan zijn, wordt in hoofdstuk 7 onderzocht. Funderen in de zin van stichten *en* legitimeren zal ik hier in verband brengen met een notie van vooruitlopen die Heidegger reeds in SuZ ter sprake brengt. Hiermee stuiten we op de problematiek van de politieke leiding die een wezenlijke rol speelt bij het funderen van een politieke orde.

Hoofdstuk 1

Zijn, grond en metafysica

§1 Inleiding

Volgens Heidegger is de problematiek van de grond nauw verweven met de vraag die de gehele metafysica doortrekt, namelijk de vraag naar het zijn van het zijnde. Het metafysische vragen naar het zijn van het zijnde is eigenlijk een vragen naar de grond van het zijnde.¹ In de metafysica wordt het zijnde gedacht als het verschijnende of tegenwoordige en het zijn als de grond die het zijnde tegenwoordig stelt en behoudt (SdD, p.62). Kenmerkend voor de metafysica zijn het onderscheid tussen het verschijnende zijnde en het zijn als grond en de ontologische voorrang die de grond op het verschijnende zijnde krijgt. Bovendien gaat de mens in de metafysica een bijzondere rol spelen. De mens krijgt de opdracht zich naar de grond van het zijnde te richten om deze grond tegenwoordig te stellen. Dit wordt volgens Heidegger in het bijzonder manifest in het door Leibniz geformuleerde principe van de toereikende grond (het *principium rationis*). Het wezenlijke van dit principe is de eis die aan de moderne mens wordt gesteld om gronden te geven. Wat in de ontwikkeling van de metafysica steeds nadrukkelijker wordt, is de eis om het zijnde te funderen. Het funderen van het zijnde in een absolute zijnsgrond is slechts een bepaalde vorm van het metafysische funderen. Het wezenlijke is de eis tot funderen als zodanig.

Deze metafysische eis staat op een andere vlak dan de eis om politieke aanspraken en handelingen te rechtvaardigen. De politieke legitimiteitseis heeft een eigen noodzaak die samenhangt met het delen van een gemeenschappelijke wereld. De metafysische wijze van funderen kan echter wel in het politieke domein doordringen. Dit kan op verschillende gebieden gebeuren. Het tot stand komen van de wet en de aanspraak op politiek gezag vormen de meest in het oog springende onderwerpen waar het metafysische begrip van grond en de metafysische representatie wortel kunnen schieten. Ik zal in dit hoofdstuk hier kort aan refereren en bij de verkenning van het politieke domein in de hoofdstukken 6 en 7 nader op de begrippen wet en gezag ingaan. In het licht van

1 "Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens. Denn das Sein des Seienden hat sich seit dem Beginn der Philosophie und mit ihm als der Grund (ἀρχή, αἶτιον, Prinzip) gezeigt. Der Grund ist jenes, von woher das Seiende als ein solches in seinem Werden, Vergehen und Bleiben als Erkennbares, Behandeltes, Bearbeitetes ist, was es ist und wie es ist." SdD, p.62.

Heideggers antwoord op de metafysica gaat het echter met name om zicht te krijgen op de plaats waar aanspraken (op waarheid, macht, et cetera) allereerst tot gelding kunnen komen. Zijn stelling is dat in de metafysica deze speelruimte een verenging ondergaat en dat in het bijzonder de metafysische funderingseis deze speelruimte geheel verduistert. Heidegger beschouwt de speelruimte van het zijn als de bodem van het menselijke bestaan. Dit betekent merkwaardig genoeg dat de eis tot funderen de mens berooft van zijn grond.

Voordat ik de implicaties hiervan voor de politiek onderzoek, wil ik in dit (en volgend) hoofdstuk Heideggers uiteenzetting van de metafysica bespreken. Ik richt me in het bijzonder op zijn analyse van de funderende pretenties van de metafysica. In §2 besteed ik aandacht aan het Griekse zijnsbegrip dat in zijn ogen het gezichtsveld van de westerse filosofie heeft geopend. Vervolgens ga ik in op de filosofie van Plato voorzover hij een begin heeft gemaakt met het denken van het zijn als grond (§3). Hiermee heeft hij de bodem gelegd waarop het principe van de toereikende grond kan uitkristalliseren. Na een bespreking van het *principium rationis* in §4 ga ik in §5 na wat de grond van dit principe zelf is. In §6 besteed ik expliciet aandacht aan de funderende rol van de mens in de filosofie van de subjectiviteit.

§2 De Griekse aanvang van de filosofie

In *Einführung in die Metaphysik* tracht Heidegger aan te tonen dat het zijnsbegrip in het vroege Griekse denken in tegenstelling tot het lege en abstracte karakter van het moderne begrip van zijn nog wel een inhoud kende. Dit Griekse zijnsbegrip komt onder meer tot uitdrukking in het begrip *phusis*. *Phusis* heeft te maken met opkomen, ontsluiten, zich ontplooien en verschijnen. We kunnen hierbij denken aan het zich openen van een roos, het opkomen van de zon of het ter wereld komen van dieren en mensen. Vanuit een modern natuurbegrip is men wellicht geneigd het op(en)gaan en verschijnen als een natuurkundig proces te beschouwen dat aan het zijnde kan worden afgelezen. Heidegger legt *phusis* echter uit als een oorspronkelijk opengaan en ontsluiten op grond waarvan het zijnde (of natuur in engere zin) allereerst kan verschijnen (EidM, p.11). *Phusis* is een ontstaan als zodanig, het uit de verborgenheid treden en zo als onverborgene standhouden (EidM, p.12-13).

Heidegger ziet in deze notie van *phusis* een intrinsiek verband in de Griekse taal tussen zijn en (ver)schijnen. *Phusis* als ontstaan en *phainesthai* als verschijnen horen bij elkaar (EidM, p.77). Terwijl zijn en schijnen in de moderne tijd gescheiden categorieën worden (het zijn is het werkelijke en de schijn het onwerkelijke) en in een hiërarchische verhouding terecht zijn gekomen, bespeurt Heidegger in de Griekse taal nog een oorspronkelijke samenhang tussen zijn en schijnen. Hij traceert deze samenhang aan de hand van een analyse van de meerduidelijkheid van het begrip schijnen. Schijnen kan drie dingen betekenen. In

de eerste plaats wijst schijnen op glanzen of schitteren. Zo spreken we over het schijnen van de zon, de schittering van de sterren. Schijnen heeft ook betrekking op verschijnen in de zin van te voorschijn komen. Zo zeggen we dat de zon te voorschijn komt. De derde betekenis is het gebruikelijke 'alsof'-karakter: iets doet zich anders voor dan het is. Zo schijnt de zon om de aarde te draaien terwijl we weten dat het anders ligt.

Van deze drie wijzen van schijnen is schijnen als ver-schijnen of te voorschijn komen de meest oorspronkelijke. Verschijnen wijst op een zich tonen, zich aanwezig stellen. De beide andere betekenissen zijn op dit verschijnen gefundeerd. Alleen het zijnde dat verschijnt, dat uit de verborgenheid treedt, kan zich anders voordoen dan het is. Evenzo kan alleen het zijnde dat in de onverborgenheid staat, schitteren of bloeien. In de notie van schijnen als verschijnen wordt zijn begrepen *als* verschijnen (EidM, p.77). Verschijnen is dus geen eigenschap van het zijn, maar *is* zijn.

Vanuit het begrip van *phusis* als verschijnen kan Heidegger het zijn begrijpen als een gedifferentieerd gebeuren: het zijnde treedt uit de verborgenheid en stelt zich present, maar kan ook weer in de verborgenheid terugvallen; het zijnde geeft zich niet of geeft zich anders dan het is; het schijnkarakter van het zijnde breekt zodat de schijn in de verborgenheid wegzinkt en het zijnde in zijn onverborgenheid verschijnt.² Zowel onverborgenheid (als het verschijnen van het zijnde zoals het is) als ook schijn (als het verschijnen van het zijnde anders dan zoals het is) zijn vormen van zijn. Het gaat hierbij niet om twee ontologisch van elkaar gescheiden regionen van zijn. Alleen voor het zijnde dat zich toont, geldt dat het zijn eigen onverborgenheid kan verbergen. Omgekeerd geldt dat alleen het zijnde dat zich in schijn hult, zich van zijn omhulsel kan ontdoen en in zijn onverborgenheid treden (EidM, p.79).

Heidegger bespeurt een kloof tussen de Griekse ervaring van de schijn vanuit het zijn en de moderne subjectivistische interpretaties van de schijn. De Griekse ervaring van schijn is geen subjectief fenomeen zoals dat bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in het begrip vergissing. Volgens Heidegger zijn wij mede door de misduidingen van de psychologie en de kennisleer nauwelijks nog in staat om schijn, misleiding en dwaling als oorspronkelijke machten van het zijn te ervaren (EidM, p.83). Dit in tegenstelling tot het vroege Griekse denken waarin schijn als een oorspronkelijke zijnsmacht werd verstaan. De Grieken ervoeren het misleiden niet als een subjectivistische misstap van de mens, als zelfbedrog, maar als een mogelijkheid van het zijn zelf (als schijn). Het is niet zozeer de mens die met een gebrekkig kenapparaat of verblind door zijn

2 Heideggers gebruik in EidM van de begrippen zijn, schijn, niet-zijn, onverborgenheid en verborgenheid is niet altijd eenduidig. Zijn wijst soms op een gebeuren waarop al deze begrippen betrekking kunnen hebben: een spel van verschijnen, schijnbaar zijn, in de verborgenheid terugvallen, et cetera. In andere gevallen hanteert hij zijn als een ander begrip voor onverborgenheid of schijn.

aandoeningen zich op het zijnde verkijkt. Eerder is het zo dat het zijnde zich in zijn verschijnen anders voordoet. Het zijnde licht zelf op. Dit kan het alleen omdat de schijn zelf zich verbergt. Het zijnde dat zich anders toont dan het is, bedekt zelf zijn schijnkarakter. De schijn staat dus niet alleen in een bepaalde samenhang met het zijn (onverborgenheid), maar ook met niet-zijn (verborgenheid). Het zijnde dat zich anders voordoet dan het is, staat in de onverborgenheid voorzover het als iets verschijnt, maar tevens in de verborgenheid voorzover het zoals het is zich onttrekt en hierbij zijn schijnkarakter verhult.

Heidegger beschouwt de ervaring van de schijn als een oorspronkelijke macht van het zijn bepalend voor wat het Griekse bestaan genoemd kan worden. De Grieken ervoeren het bestaan als een strijd om het zijn, een strijd om zich te midden van een chaotisch gebeuren tussen verschijning en verberging, schijn en zijnsonthulling, al scheppend staande te houden (zie EidM, p.80-83, i.h.b. p.81). Tegen de achtergrond van deze ervaring van het bestaan werd het afschermen van het zijn tegenover de schijn de belangrijkste opgave voor het Griekse denken (EidM, p.83). Hiermee laat Heidegger zien hoe de aanvang van de filosofie geworteld is in de concrete ervaring van het bestaan die gekenmerkt wordt door de strijd om het zijn, de tragiek van de schijn en de vrees voor het lot.

Aan de hand van een fragment van Parmenides toont Heidegger hoe in de aanvang van de filosofie het zijn, de schijn en het niet-zijn werden erkend als drie oorspronkelijke machten waarmee het denken rekening dient te houden (EidM, p.84-86). In dit fragment stelt Parmenides dat het voor het denken geboden is de weg van het zijn (van de onverborgenheid) te bewandelen, dat de weg van het niet-zijn voor het denken onbegaanbaar is en dat de weg van de schijn weliswaar voortdurend wordt bewandeld maar te omzeilen is. De wetende mens die zich staande wil houden, heeft weet van de macht van het zijn, de schijn en het niet-zijn en ervaart zijn bestaan vanuit een strijd en beslissing van deze machten. De ervaring van het menselijk bestaan als een strijd om het zijn tot stand te brengen en in stand te houden, sluit het volle besef van de onophefbare macht van de schijn en van de onbegaanbaarheid van het afgrondelijke niets in. Waarachtig weten wijst dan ook niet op het blindelings volgen van een 'waarheid', maar op een blijvend besef van de strijd tussen het zijn, de schijn en het niets (EidM, p.86).

Filosofie heeft haar oorsprong in het onderscheiden van de drie wegen van het zijn, de schijn en het niet-zijn en in de nood van de mens om zich voortdurend tegen de schijn en het niets te weren bij het banen van de weg van het zijn (EidM, p.84). Heidegger ziet de oorspronkelijkheid van dit Griekse begin echter verloren gaan wanneer met Plato het zijn een bovenzinnelijke plaats krijgt toegewezen en onafhankelijk van de schijn voor de mens toegankelijk wordt (EidM, p.80). Tussen het verschijnende zijnde hier op aarde en het werkelijke zijn in de wereld van de *ideeën* wordt een afstand gecreëerd die later zou uitlopen op een diepe kloof. Ook het oorspronkelijke Griekse besef dat men bij

het vragen naar het zijn bedacht moet zijn op het niet-zijn en dat de ontoegankelijkheid van het niets niet betekent dat men het de rug kan toekeren, gaat verloren. Volgens Heidegger voltrekt zich bij Plato een inperking van de oorspronkelijke ervaring van zijn als *phusis* tot zijn als *idee*. In deze inperking ligt de aanzet van de metafysica als een funderende wijze van denken.

§3 Grond en waarheid onder het juk van de *idee*

We hebben gezien dat 'zijn' als *phusis* wijst op een uit de verborgenheid treden en in de onverborgenheid standhouden. *Phusis* heeft te maken met verschijnen: het zijnde verschijnt in de onverborgenheid en houdt in een bepaald aanschijn of voorkomen ('Aussehen') stand. *Idee* als het aanschijn van wat het tot stand gebrachte zijnde *is*, is een aspect van de *phusis* (EidM, p.139). Wat er volgens Heidegger bij Plato plaatsvindt is dat de *idee*, die eerst een kenmerk van het zijn als *phusis* was, zelf het wezen van het zijn gaat bepalen. Het 'wat' van het aanschijn van het zijnde wordt losgekoppeld van zijn verschijning en krijgt de overhand op het verschijnende zijnde zelf. De *idee* als aanschijn van het zijn van het zijnde dient als paradigma voor het verschijnende zijnde dat de status verkrijgt van een afbeelding. Als afbeelding heeft het verschijnende zijnde een lagere ontologische status in verhouding tot het voorbeeld van de *idee*.³

Vragen naar het zijn van het zijnde door boven het verschijnende uit te stijgen om het in zijn bestendige, onveranderlijke wezen te vatten, dat is de centrale vraag van de metafysica. Ondanks het feit dat de metafysica pas na Plato vorm krijgt als zelfstandige discipline, is het in Heideggers ogen gerechtvaardigd om haar bij Plato te laten beginnen. Wat metafysica is, kan uit zijn grotgelijkenis in de *Politeia* worden opgemaakt: het denken krijgt hier de taak uit te stijgen boven datgene wat slechts als schaduw en als afbeelding wordt ervaren om tot de *ideeën* te geraken (PL, p.233). De *ideeën* zijn het aanschouwde bovenzinnelijke, oftewel het zijn van het zijnde dat voor de zintuigen van het lichaam niet toegankelijk is. De metafysica denkt het verschil tussen zijn en zijnde vanuit het overstijgen van het wisselend aanwezige (het zijnde) naar het bestendige wezen (het zijn). Vanuit dit verschil bezien wordt het zijn de grond waarop het zijnde gefundeerd is. De vraag naar het zijn van het zijnde wordt dan de vraag naar de grond van de zintuiglijke werkelijkheid.

3 "Das Erscheinende, Erscheinung, ist nicht mehr die φύσις, das aufgehende Walten, auch nicht das Sichzeigen des Aussehens, sondern Erscheinung ist das Auftauchen des Abbildes. Sofern dieses sein Urbild nie erreicht, ist das Erscheinende *blosse* Erscheinung, eigentlich ein Schein, d.h. jetzt ein Mangel." EidM, p.141.

§3.1 De verschuiving in het wezen van de waarheid

In de inperking van de *phusis* tot *idee* ziet Heidegger een verschuiving in het wezen van de waarheid schuil gaan (EidM, p.145). Hij wil aantonen dat de oorspronkelijke Griekse ervaring van waarheid in het denken van Plato een wijziging ondergaat die beslissend is geweest voor de wijze waarop in de westerse filosofie het waarheidsbegrip zich ontwikkeld heeft. Heidegger meent toegang te hebben gevonden tot het oorspronkelijke waarheidsbegrip van de Grieken door *aletheia* te begrijpen als een privativum van het begrip *lethe*, dat vertaald kan worden met verborgenheid of ook vergetelheid.⁴ *Aletheia* betekent dan aan de verborgenheid of vergetelheid onttrokken zijn, oftewel in de onverborgenheid staan en blijven. Dit begrip van *aletheia* beantwoordt aan de Griekse ervaring van het bestaan als een strijd tegen de schijn en het niets om het zijn tot stand te brengen. Waarheid als *a-letheia* wijst op het aan de verborgenheid onttrokken zijn en hangt dus innig samen met het verstaan van *phusis*. Heideggers stelling is nu dat bij Plato het verschijnings- of ontstaanskarakter van de *aletheia* aan betekenis inboet om uiteindelijk volledig uit het gezichtsveld van de westerse wijsbegeerte te verdwijnen.

De verschuiving in het wezen van de waarheid die Heidegger in Plato's denken ziet plaatsvinden, komt niet expliciet tot articulatie (PL, p.201). Hij probeert deze wending aan het licht te brengen in een analyse van de gelijkenis van de grot. Het onderwerp van de gelijkenis is naar Plato's eigen zeggen het wezen van de opvoeding (*paideia*, 'Bildung'), maar volgens Heidegger gaat zij ook over het wezen van de waarheid. Pas vanuit het inzicht in de verschuiving in het wezen van de waarheid laat de problematiek van de opvoeding zich goed begrijpen.

Met de overgangen uit de grot naar het licht en weer terug corresponderen verschillende niveaus of stadia van waarheid. In het eerste stadium ziet de geketende mens slechts een schaduw of afbeelding van het werkelijke voorwerp. Het zijnde staat hier in de onverborgenheid ondanks dat het zijnde niet in zijn hoogste graad van onverborgenheid wordt gevat. In het tweede stadium heeft de mens zich ontdaan van zijn ketenen, waardoor hij in staat is om voorbij de afbeeldingen te kijken. De bevrijde mens is nu weliswaar in staat om meer te zien dan alleen de afbeeldingen, maar het licht dat deze beschijnt is zo fel dat hij de afbeeldingen niet *als* afbeeldingen kan herkennen en dus deze nog steeds voor het meest werkelijke houdt. Wanneer vervolgens de mens de grot verlaat en aan het licht went, is hij in staat om de projectie van het oorspronkelijke beeld op de muur in de grot waar te nemen en zo ook dit beeld zelf. Hij ziet nu

4 Vergetelheid vormt hier geen subjectieve ervaring: "Λήθη ist, echt griechisch, kein Erlebnis (das haben die Griechen gottseidank nicht gekannt), sondern ein schicksalhaftes Geschehen, das da über die Menschen hereinbricht, - ein Geschehen aber, das mit allem Seienden vor sich geht: es gerät in die Verborgenheit, es entzieht sich, das Seiende ist einfach weg." GA 34, p.140.

de *eidos* (aanschijn) van elk (ver)schijnende zijnde. De *eidos* vormt de hoogste graad van onverborgenheid, het meest ware, omdat deze in elk zijnde verschijnt en zo het zijnde allereerst toegankelijk maakt (PL, p.219). De bevrijde mens die het zijnde in zijn meest eigenlijke zijn, zijn *eidos*, aanschouwd heeft, blijft niet in het domein van de *ideeën*, maar keert terug naar de grot om degenen die in de grot gevangen zijn gebleven, het meest onverborgene mee te delen. In dit laatste stadium gaat de bevrijde mens de strijd aan met de gevangenen die vasthouden aan de waarheid van de afspiegeling. Dit toont een bijzonder aspect van de waarheid. De strijd tussen de bevrijde en de gevangenen geeft aan dat waarheid iets is wat tegenover de verborgenheid verworven moet worden. Onverborgenheid geeft niet alleen aan dat het zijnde in zijn verschijning op de een of andere wijze toegankelijk is, maar ook dat zij een overwinning op de verborgenheid betekent (PL, p.221).

In de gelijkenis van de grot spreekt nog het aanvankelijke Griekse wezen van de waarheid als onverborgenheid die voortdurend betrokken is op de verborgenheid. Toch ziet Heidegger in de gelijkenis een ander wezen van de waarheid op de voorgrond treden (PL, p.222). Volgens hem ligt het zwaartepunt van de uitleg van de gelijkenis voor Plato niet zozeer in de verhouding tussen de verhullende grot en het onthullende hemelgewelf, als wel in de rol van het vuur en in de projectie van de schaduwen. Plato lijkt in de eerste plaats geïnteresseerd te zijn in het schijnen van het (ver)schijnende beeld en in datgene wat de zichtbaarheid van het verschijnende beeld mogelijk maakt. De onverborgenheid wordt weliswaar in al haar stadia uiteengezet, maar deze uiteenzetting is er uiteindelijk op gericht om duidelijk te maken hoe het (ver)schijnende beeld in zijn *eidos* toegankelijk wordt en hoe dit (ver)schijnen zichtbaar wordt (PL, p.223). De eigenlijke bezinning betreft het schijnende dat uitzicht verleent op dat en wat het zijnde is, oftewel de *idee*. De *idee* is het schijnende dat aan het betreffende zijnde zijn zichtbaarheid geeft en zo in het licht stelt van wat het is. Of nog anders geformuleerd, de *idee* is het aanschijn van datgene wat mogelijk maakt *dat* het zijnde zich presenteert en als *wat* het zich presenteert.⁵ De *idee* opent het zicht op het zijn van het zijnde. De oorspronkelijke volheid van de onverborgenheid en de verschijning ondergaat bij Plato een verenging doordat zij bij voorbaat onder het juk van de *idee* wordt geplaatst. Het onverborgene is niet meer gelegen in het zijnde dat zich vanuit zichzelf toont (en onttrekt), maar in het vernemen van de *idee* die het (ver)schijnen van elk zijnde mogelijk maakt. De *idee* is de mogelijk makende *grond* van het (ver)schijnende zijnde.

Nu heeft Plato het in de grotgelijkenis niet alleen over de originele voorwerpen waarvan de schaduwen in de grot een afspiegeling zijn, maar ook over het vuur (de zon) dat de originele voorwerpen beschijnt opdat ze zelf

5 "»Idee« ist also der *Anblick* dessen, *als was* seiend sich etwas darbietet. Diese *Anblicke* sind es, worin das einzelne Ding als das und das sich *präsentiert*: präsent und *anwesend* ist." GA 34, p.51.

kunnen (ver)schijnen. Het vuur noemt Plato een *idee* en wel de hoogste *idee*, het goede (*agathon*). Het vuur is ook een *idee* omdat het evenals de *ideeën* van de afzonderlijke zijnden iets is wat schijnt en zo het aanschijn van iets mogelijk maakt. Het is bovendien de *hoogste idee*, omdat het de *ideeën* van de zijnden zelf beschijnt en zo hun (ver)schijnen allereerst mogelijk maakt. *Agathon* is als het schijnende dat al het schijnen mogelijk maakt, de *idee* der *ideeën* (PL, p.226). Deze hoogste *idee* wijst niet op het moreel goede, maar op datgene wat elke *idee* een *idee* laat zijn, dat wil zeggen op datgene wat het schijnen van al het zijnde mogelijk maakt. Als *idee* der *ideeën* is de *agathon* de oorsprong, de grond van de gronden.

De uitleg van het zijn als *idee* legt de basis voor een tweevoudig karakter van de metafysica. In de *idee* wordt in de eerste plaats het zijnde zoals het verschijnt in zijn meest algemene trekken begrepen en verhoudt de *idee* zich tot het verschijnende zijnde als de mogelijk makende grond van het *dat* en het *wat* van het zijnde. De *idee* staat niet alleen voor het onveranderlijke wezen van het zijnde, maar als *idee* der *ideeën* is de *idee* ook de grond en oorzaak voor elke ervaring van het zijnde (zowel als afbeelding als als voorbeeld). De metafysica vraagt dus niet alleen naar het zijn van het zijnde en is dus niet alleen ontologie, maar vraagt ook naar de al het zijnde dragende grond, oftewel het hoogste of goddelijke zijnde en is daarom ook theo-logie. De metafysica is in haar wezen onto-theologie (IuD, p.31 e.v.; Wm, p.373; PL, p.233).

§3.2 Metafysica en humanisme

Is eenmaal het zijn van het zijnde uitgelegd als de in de waarneming van het zijnde aanwezige en mogelijk makende grond van het zijnde, dan komt het er voor de mens op aan om zich te richten op de *ideeën* en deze zelf waar te nemen. Het verschijnen als zodanig en de onophefbare strijd tussen verhulling en onthulling vormen niet langer de grondtrek van het wezen van de waarheid.⁶ Deze grondtrek wordt prijsgegeven ten gunste van het wezen van de *idee* als de vaste, aanwezige (en mogelijk makende) grond van het zijnde. De *idee* staat niet in dienst van de onthulling van het zijnde vanuit zichzelf (zij is niet langer de 'darstellender Vordergrund' van de *aletheia*), maar de *idee* bepaalt zelf de wijze waarop deze onthulling geschiedt (zij wordt de 'ermöglichende Grund' van de onverborgenheid, PL, p.231). Waarheid wordt afhankelijk van het juiste aanschouwen van de *ideeën*. Het zwaartepunt komt zo te liggen op de juistheid

6 "Die ἀλήθεια kommt unter das Joch der ἰδέα. Indem Platon von der ἰδέα sagt sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, dass nämlich vortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der ἰδέα verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis." PL, p.228.

van het waarnemen en het oordelen (PL, p.228). Het waarnemen is erop gericht de *idee* zo juist mogelijk te (be)naderen, opdat tussen de waarneming en de *idee* overeenkomst ontstaat.

Met deze wijziging van het wezen van de waarheid voltrekt zich tevens een verandering van de *plaats* van de waarheid. Als onverborgenheid is waarheid nog een grondtrek van het zijnde zelf, iets wat het zijnde zelf toekomt. Als juistheid van het waarnemen wordt waarheid echter een kenmerk van de menselijke verhouding tot het zijnde. De plaats van de waarheid is nu gelegen in het door het verstand voltrokken oordeel. Het oordeel geldt binnen de westerse filosofie als de plaats waar bepaald wordt of het verstand overeenstemt met een zaakinhoud (PL, p.230).

Omdat de uitleg van het zijnde als *idee* het juiste zien en het juiste perspectief vereist, gaat de opvoeding van de mens tot het juiste kijken een belangrijke rol spelen. De bezinning op de opvoeding (*paideia*) die voor Plato het eigenlijke onderwerp van de gelijkenis van de grot vormt, betreft de opvoeding tot het juiste aanschouwen van de *ideeën* en hangt nauw samen met de verandering van het wezen van de waarheid. Wanneer de toegang tot het zijn van het zijnde afhankelijk wordt van de wijze waarop de mens zelf zich naar het zijnde richt, dan wordt de bezinning op het zijn van de mens en op de positie van de mens te midden van het zijnde in zijn geheel een wezenlijk bestanddeel van de metafysica. Om deze reden ziet Heidegger aan het denken van Plato niet alleen de metafysica ontspruiten, maar ook het humanisme. Met dit humanisme wil Heidegger aangeven dat in het metafysisch denken over het zijn van het zijnde de mens telkens op een bepaalde manier in het centrum van het zijnde wordt getrokken (zonder overigens noodzakelijk tot hoogste zijnde te worden verheven). Het begrip 'mens' kan betrekking hebben op het individu, de gemeenschap, het volk of de mensheid in haar geheel. Het wezenlijke is dat elk metafysisch ontwerp van het zijnde (in zijn geheel) sinds Plato verbonden is met een bepaalde uitleg van de mens die aan de mens de zekerheid van zijn bestemming geeft. Dit geschiedt op verschillende manieren: "(...) als Prägung der »sittlichen« Haltung, als Erlösung der unsterblichen Seele, als Entfaltung der schöpferische Kräfte, als Ausbildung der Vernunft, als Pflege der Persönlichkeit, als Weckung des Gemeinsinns, als Züchtung des Leibes oder als geeignete Verkoppelung einiger oder all dieser »Humanismus«. Jedesmal vollzieht sich ein metaphysisch bestimmtes Kreisen um den Menschen in engeren oder weiteren Bahnen" (PL, p.234).

De verenging van de verschijning van het zijn van het zijnde tot de *eidos* van het zijnde en het verlies van de zelfstandigheid van het zijnde dat hiermee gepaard gaat, baant de weg voor een funderende wijze van denken waarin de mens kan vragen naar de bestendige en mogelijk makende grond van het zijnde onafhankelijk van de verschijning en strijd tegen de verbergings. De mens kan zich richten op de grond van het zijnde los van het zelfstandige spel van de verschijning. Dit funderende denken culmineert in de moderne metafysica in een

specifieke uitleg van het zijnde en van de verhouding van de mens tot het zijnde. Deze uitleg komt in het bijzonder tot uitdrukking in de stelling dat elk zijnde een grond heeft. In de volgende paragraaf bespreek ik Heideggers analyse van de stelling van de voldoende grond.

§4 De eis tot funderen

Het principe van voldoende grond werd als principe voor het eerst door Leibniz in de zeventiende eeuw geformuleerd en brengt tot uitdrukking dat niets zonder grond is, of in de oorspronkelijke Latijnse formulering: *nihil est sine ratione* (SvG, p.14). In zijn bondigste vorm spreekt Leibniz van het *principium rationis*. De nauwkeurige formulering luidt echter: *principium reddendae rationis sufficientis*. Hier wordt meer tot uitdrukking gebracht dan de stelling dat niets zonder grond is of dat elk zijnde zijn grond heeft. De ruime formulering geeft aan dat aan elk zijnde een grond gegeven moet worden (*reddendae*) en dat deze grond toereikend moet zijn (*sufficientis*). Het principe van de grond bevat dus de eis dat een grond moet worden gegeven en de vereiste dat de grond *toereikend* moet zijn. Toereikend is voor Leibniz de grond die het zijnde in staat stelt zijn volle wezen, dat wil zeggen zijn perfectie te bereiken. Hierom is de *ratio sufficientis* bij hem uiteindelijk de absolute grond (SvG, p.124).

De formulering van het principe van de grond als het *principium reddendae rationis sufficientis* maakt expliciet voor welke opgave het denken komt te staan aan het begin van de nieuwe tijd. Zo begrijpt Heidegger Kants kritische onderzoek naar de (transcendentale) mogelijkhedenvoorwaarden van de rede als een poging om aan de eis van voldoende grond te beantwoorden (SvG, p.126-128). Wat voor Kant als toereikende grond geldt, verschilt weliswaar van de absoluutheid van de *ratio* bij Leibniz, maar beiden trachten aan dezelfde eis te voldoen. Het *principium rationis* verliest dan ook niet direct zijn aanspraak als de hoge eis van absolute fundering wordt opgegeven. Het wezenlijke van het *principium rationis* lijkt te liggen in de eis als zodanig dat er (voldoende) gronden *gegeven* moeten worden, oftewel in het *reddendae*.

De eis dat er gronden gegeven moeten worden, komt niet uit het niets. Leibniz noemt het *principium reddendae rationis* het hoogste principe in de bewijsvoering van kennis (SvG, p.44). Van kennis is slechts sprake als er een grond voor gegeven kan worden. Nu wijst *reddere* niet louter op een geven, maar in de eerste plaats op een *weer-* of *terug-*geven. Het principe brengt tot uitdrukking dat voor elke waarheid de grond weergegeven kan worden. *Rationem reddere* betekent dan de grond weergeven. Achter dit 'weergeven' schuilt volgens Heidegger een wezenstrek van het moderne denken.

Kennen is een vorm van voorstellen en in elk voorstellen speelt dit 'weergeven' een rol. Het Latijnse woord voor voorstellen, *re-praesentatio*, brengt dat beter tot uitdrukking. Voorstellen, re-representeren wil zeggen dat een

voorwerp in de richting van en tegenover een (voorstellend) 'ik' wordt geplaatst, gepresenteerd. Willen we kunnen zeggen dat het voorgestelde voorwerp (of beter: de voorgestelde uitspraak over het voorwerp) waar is, dus dat er sprake is van kennis, dan dient ook de grond van het voorwerp voorgesteld te worden, oftewel door en voor het 'ik' gepresenteerd te worden. In het kennende voorstellen wordt aan het 'ik' de grond van het gekende aangereikt of bezorgd ('zu-gestellt'). Het *principium rationis* stelt als eis dat de grond zelf voor het subject wordt geplaatst (SvG, p.45).

Heidegger beschouwt het *principium rationis* niet als een principe dat alleen betrekking heeft op het proces van bewijsvoering. Het principe brengt volgens hem tot uitdrukking hoe in de moderne tijd de mens zich tot het zijnde verhoudt en wat hier überhaupt als zijnde wordt verstaan. Voor Leibniz en heel het moderne denken berust de wijze waarop het zijnde is, in de voorwerpelijheid van het zijnde (SvG, p.46). Het zijnde wordt gedacht als voorwerp, als dat wat voor een 'ik' tot staan wordt gebracht, door het subject tegenwoordig wordt gesteld. Het zijnde dat *is*, moet voorgesteld kunnen worden. Het *principium reddendae rationis* eist nu dat het voorstellen van het voorgestelde gefundeerd moet zijn. Hierin schuilt een bepaalde notie van grond en van funderen. Het principe geeft aan dat de grond niet iets is dat ergens op de een of andere wijze voorhanden is, maar dat de grond door en voor het subject gerepresenteerd moet worden.⁷ De grond van het zijnde is dus afhankelijk van het voorstellen, representeren van deze grond door het subject. Alleen het zijnde dat teruggebracht kan worden tot zijn grond of oorzaak *is* 'werkelijk' (SvG, p.54).

Om aannemelijk te maken dat het *principium rationis* niet alleen van betekenis is voor de kennistheorie, maar dat het ook een uitspraak doet over het zijn (van het zijnde), bespreekt Heidegger de volgende uitspraak van Leibniz: *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*. Heidegger vertaalt dit met: "Grund ist in der Natur, warum etwas vielmehr existiert als nichts" (SvG, p.52). Natuur heeft hier niet betrekking op een bepaald domein van zijnden dat onderscheiden kan worden van bijvoorbeeld het domein van de geschiedenis. Natuur is hier gebruikt in de zin van de aard van de dingen. De uitspraak zegt dat in de natuur der dingen een grond is, opdat iets er veeleer wel is dan dat het er niet is. De vraag naar deze grond is niet de vraag naar de grond die een bepaald zijnde als *dit* zijnde laat zijn, maar naar de grond die het zijn of niet zijn van het zijnde überhaupt uitmaakt. Deze grond is de hoogste grond. Leibniz noemt deze ultieme grond en hoogste oorzaak God. De noodzaak van deze hoogste grond der natuur volgt uit de eis die in het *principium rationis* zelf besloten ligt. Aansluitend aan bovenstaande uitspraak schrijft Leibniz: *Id*

7 "Nach dem Satz vom Grund ist der Grund nicht irgendwo und nicht irgendwie im Unbestimmten und Gleichgültigen vorhanden. Der Grund als solcher verlangt es, *als* Grund zurückgegeben zu werden -, zurück (re) nämlich in der Richtung auf das re-präsentierende, d.h. vorstellende Subjekt und *durch* dieses für es." SvG, p.53-54.

consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione; 'wat de eerste uitspraak beweert, is een gevolg van het principe dat zegt dat niets gebeurt wat zonder grond is' (SvG, p.55). Het is het *principium rationis* zelf dat noopt tot het zoeken naar de laatste en hoogste grond. Het geldingsdomein van het principe omvat al het zijnde tot en met het hoogste zijnde (SvG, p.53). Het onto-theologische karakter van de metafysica wordt hier manifest.

Niet het feit dat Leibniz al het zijnde uiteindelijk fundeert in een hoogste zijnde, is in de ogen van Heidegger het essentiële, als wel zijn formulering van het *principium rationis* als het principe van de grond die weergegeven moet worden, waardoor allereerst aan elk zijnde en uiteindelijk aan het geheel van het zijnde de eis van fundeerbaarheid wordt gesteld. De werkzame macht van het principe van de grond ligt in de eis dat de grond *moet* worden gegeven (SvG, p.54, 56).

De eis van fundeerbaarheid grijpt volgens Heidegger in de moderne tijd al om zich heen (SvG, p.48). Een uitgesproken vorm van het funderende denken is de moderne wetenschap. Dit hoeft niet zo te worden begrepen alsof de wetenschap zich altijd expliciet door het beginsel van de toereikende grond zou laten leiden. Wellicht zullen tegenwoordig weinig wetenschappers de pretentie hebben dat zij in hun theorievorming het zijnde in zijn ware grond menen te kunnen vatten. Maar het opgeven van deze pretentie betekent niet dat men automatisch onder de aanspraak van het *principium rationis* uitkomt. Heidegger ziet het *principium rationis* in de moderne wetenschap niet zozeer werkzaam in de aanspraak om door middel van theorievorming het zijn van het zijnde te kunnen vatten, als wel in de werkzaamheid van het principe van de tegenspraak in de theorievorming zelf (SvG, p.59). Het wetenschappelijke vragen wordt telkens opnieuw aangespoord om tegenspraken die optreden uit de weg te ruimen. Het elimineren van tegenspraken gebeurt door de betreffende tegenspraken op te lossen in een eenheid die in staat is om de vermeende tegenspraak te dragen, oftewel om haar een grond te geven. Zo ontstaat een geheel van uitspraken dat vrij is van tegenspraken. De principes of axioma's van zo'n geheel van uitspraken ontlenen hun betekenis aan de mate waarin zij in staat zijn het te vrijwaren van tegenstrijdigheden en niet zozeer aan datgene wat ze als zodanig onthullen (SvG, p.40-41). Heidegger ziet in de voortdurende aanzet van het vragen en het voorstellen om tegenspraken te overstijgen, de eis van het geven van een grond heersen. Deze eis is zelf geen wetenschappelijke regel. Zij is veeleer het domein waarin het wetenschappelijke voorstellen zich beweegt zoals een vis in het water.

Ook de politiek als een oorspronkelijk domein van het menselijk handelen komt in het licht te staan van het principe van de grond. Het lijkt voor de hand te liggen om het vraagstuk van de legitimiteit te beschouwen als de gedaante waarin dit principe zich binnen het domein van de politiek manifesteert. De noodzaak om politieke besluiten en gezagsverhoudingen te legitimeren lijkt het politieke antwoord te zijn op de eis van het geven van gronden. Deze gelijkstel-

ling tussen het *principium rationis* en het legitimiteitsvraagstuk kan echter misleidend zijn. Zij horen thuis in verschillende probleemvelden. Het *principium rationis* hoort thuis in de metafysica en brengt tot uitdrukking hoe in de filosofie van de subjectiviteit het zijn van het zijnde voor de mens verschijnt. Het zijnde verschijnt hier als een in zijn zijn te representeren zijnde voor een represente-rend subject. De vraag naar de legitimiteit hoort thuis in een specifiek domein van het menselijk handelen waarin de verantwoordelijkheid voor de gemeen-schappelijke ruimte op een bepaalde manier is ingericht. Elke samenleving kent een bepaalde structurering van gezagsverhoudingen en beslissingsprocedures waarin deze verantwoordelijkheid tot uitdrukking komt. Het legitimiteitsvraag-stuk is in de eerste plaats geen filosofisch probleem, maar heeft zijn oorsprong in de noodzaak om een gedeelde wereld toegankelijk te maken en te verduurzamen. Het is aldus intrinsiek verbonden met de politieke wereld. Welnu, het *principium rationis* en het legitimiteitsvraagstuk raken elkaar daar waar het *principium rationis* als een eis van de moderniteit het politieke domein binnendringt en het legitimeren gaat beheersen. Dit kan op verschillende wijzen geschieden. Het binnendringen van het *principium rationis* in het politieke domein manifesteert zich daar waar de autoriteit van politieke machtsaanspraken of die van wetten bevestigd worden door deze louter terug te brengen op een grond die in zijn voorstelling kan worden gevat (bijvoorbeeld een hogere wet of een hogere bevoegdheid). Ook de voorstelling van de grond voor het aanwezig stellen of realiseren van het (politiek) mogelijke bevindt zich binnen het blikveld van het *principium rationis*.

Ook als de grond geen betrekking heeft op een absolute waarheid, kan dit principe zich laten gelden, bijvoorbeeld in het streven om in de ordening van de politiek en het recht deze systematisch van tegenstellingen of tegenstrijdigheden te vrijwaren. Het gaat dus niet om de vraag of datgene wat in de voorstelling (als grond) wordt genomen een getrouwe afbeelding is van een ervarings- of taalonafhankelijke werkelijkheid, maar om de dynamiek van het voorstellen door en voor het subject. Ook als de afbeelding een functioneel karakter heeft of in preferentie of eigenbelang grondt, gaat het om een subject dat zich verzekert van het terug kunnen brengen van de voorstelling tot iets. Het *principium rationis* vernauwt legitimatie tot legitimering, rechtvaardigheid tot rechtvaardiging en verantwoordelijkheid tot verantwoording. In een onderzoek naar de mogelijkheid van het funderen van een politieke orde vanuit het werk van Heidegger zal aldus worden beoogd om deze vernauwing aan het licht te brengen en teniet te doen. Hiervoor wil ik de verenging van het begrip van grond dat in het *principium rationis* besloten ligt, nader bezien. Ik zal aan het einde van deze studie terugkomen op de thematiek van de legitimiteit. Voorlopig kan in ieder geval worden gesteld dat het onzinnig is om in het bekritisieren van het *principium rationis* een verwerping van het legitimiteitsvraagstuk als zodanig te lezen.

§5 De grond van het *principium rationis*

In het *principium rationis* verschijnt de grond als een grond die moet worden voorgesteld, gerepresenteerd, waardoor andere noties van grond buiten het gezichtsveld vallen. Het principe van de grond dat het hoogste principe vormt van de moderne metafysica, geeft merkwaardig genoeg geen uitsluitel over wat nu een grond als grond is. Het laat de vraag naar het wezen van de grond onberoerd (SvG, p.23, 75). Het *principium rationis* is gebaseerd op een bepaalde notie van grond die verder onbesproken blijft. Heidegger vraagt nu naar de herkomst van dit groundbegrip.

Het *principium rationis* maakt niet expliciet dat hier de grond als *ratio* een dubbele betekenis heeft. De meest voor de hand liggende vertaling van *ratio* is grond in de zin van oorzaak, reden of mogelijkhedenvoorwaarde van het zijnde. Deze grond is evenwel een *voorgestelde* grond die, zoals de analyse van het *reddendae* laat zien, door het voorstellende ik (weer)gegeven moet worden. In het *principium rationis* ligt niet alleen een verwijzing besloten naar de voorwerpelijkheid van het voorwerp als de grond van het zijnde, maar tevens een verwijzing naar de (funderende) rede, zoals deze door Kant in haar grenzen onderzocht is, die de grond aan het zijnde doet toekomen. Rede is eveneens de vertaling van *ratio*. *Ratio* is ons dus overgeleverd in de betekenis van voorgestelde grond en van rede.

De moderne *ratio* als grond en rede is een overlevering van de Romeinse *ratio* die op zijn beurt een vertaling vormt van de Griekse *logos*. De vraag naar de herkomst van de grond van het *principium rationis* beoogt mede deze overlevering op te helderen. Volgens Heidegger is het echter van belang om in te zien dat de moderne *ratio* aan een andere aanspraak gehoor geeft dan de Romeinse *ratio* en de Griekse *logos*. De vraag naar de grond van het *principium rationis* noopt uiteindelijk tot een onderzoek naar deze aanspraak. In deze paragraaf beperk ik me in hoofdzaak tot een bespreking van de herkomst van het begrip *ratio* om in de volgende paragraaf dieper op de moderne aanspraak in te gaan.

Heidegger vertaalt de Romeinse *ratio* met *rekening* waarin eveneens twee betekenissen een rol spelen (SvG, p.168). In de eerste plaats wijst rekening op het rekenen als een verrichting. Daarnaast heeft zij betrekking op datgene wat in deze verrichting aan het licht komt, het berekende. Deze dubbele betekenis (dus als activiteit en als resultaat) ligt besloten in uitdrukkingen als 'rekenschap afleggen' of 'rekenschap geven van iets'. Wanneer men rekenschap aflegt van een zaak of van een handeling, dan richt men zich tot de zaak of handeling om deze in al hun helderheid te laten verschijnen. Het rekenschap geven of afleggen is de betekenis van het Romeinse *rationem reddere*. Voorzover in het rekenen datgene wordt getoond waarmee bij een zaak of handeling rekening wordt gehouden, behoort het *reddere* noodzakelijk tot de *ratio*.

Het feit dat Leibniz het *principium rationis* als een *principium reddendae rationis* formuleert, ligt dus in het wezen van de *ratio* zelf. In de *ratio* als rekening gaat het wezenlijk om het (ver)tonen van het berekende. Niettemin is de aard van het *reddere* in de nieuwe tijd niet dezelfde als in de Romeinse tijd. Het moderne denken hoort in het *reddere* een eis die specifiek is voor de moderne tijd. Bij Leibniz heeft het *reddere* betrekking op het voorstellend 'ik' dat bepaald is als het zichzelf verzekerde subject (SvG, p.169). Het moderne rekenen wordt voltrokken door een 'ik' dat zich moet verzekeren van zijn voorstelling van het zijnde en hiermee van zichzelf. Rekenen is hier een zichzelf verzekeren of vergewissen en rekenschap geven is een *zich* rekenschap geven. Een dergelijk begrip van het wezen van de mens en van de aanspraak van het *reddere* hadden de Romeinen niet. Leibniz schrijft weliswaar in het Latijn, maar hij spreekt geen Romeins.

De verenging van de moderne *ratio* wordt duidelijker in het licht van de Griekse *logos*. *Logos* hangt samen met het werkwoord *legein* dat zoiets betekent als verzamelen, iets bij iets anders leggen (SvG, p.178). Deze betekenis komt ook nog tot uitdrukking in ons oude begrip van lezen in de zin van hout of aren lezen. Het verzamelen kan zo geschieden dat het ene op het andere wordt gericht of betrokken. Zulk richten is verwant aan de betekenis van rekenen zoals die in de Romeinse *ratio* tot uitdrukking komt. De betekenis van *logos* als rekenen is echter mogelijk op grond van een meer oorspronkelijke betekenis. *Legein* betekent allereerst zeggen, verhalen en *logos* duidt op het gezegde, het verhaal. Hiermee is echter volgens Heidegger weinig gewonnen indien we niet proberen dit zeggen en verhalen in de Griekse betekenis te vatten. De Griekse betekenis van verhalen is: te voorschijn brengen, iets in zijn aanschijn laten verschijnen (SvG, p.179). Het verhalen opent voor ons de wijze waarop iets ons aanblijft. Welnu, *legein* is een verhalen omdat het als verzamelen of bijeenbrengen iets te voorschijn brengt en aanwezig stelt. Het *legein* maakt iets tegenwoordig en stelt het in zijn zijn aanwezig. Anders geformuleerd, *legein* en *logos* wijzen op het aanwezig stellen van het zijnde in zijn wezen.

Volgens Heidegger heeft dit begrip van *logos* een tweevoudig karakter. *Logos* wijst in de eerste plaats op het 'gezegde' of 'getoonde' in de zin van het aanwezige in zijn wezen, oftewel het zijnde in zijn zijn. *Logos* verhaalt (vertelt) het zijn. In de tweede plaats wijst *logos* tevens op de plaats waar het verschijnende in zijn wezen aanwezig kan zijn, waar zijn aanwezigheid tot stand kan komen en in stand kan blijven. *Logos* is hier bodem of grond. *Logos* betekent dus aan de ene kant tegenwoordig stellen ('Vorliegenlassen') in de zin van iets vanuit zichzelf laten opkomen of ontluiken, oftewel *zijn* (*phusis*). *Logos* betekent aan de andere kant tegenwoordig stellen in de zin van het plaats bieden, bodem leggen ('bilden'), grondvesten. *Logos* als verhalen verzamelt zijn en grond. Het verschijnen van het zijnde zoals het is en het grondvesten of plaats bieden, horen bij elkaar.

Het Griekse '*logos didonai*' kunnen we niet eenvoudigweg vertalen met 'het geven van gronden'. Het betekent veeleer: het zijnde in zijn zijn en zijn tegenwoordigheid tonen en wel voor het verzamelende vernemen (SvG, p.181). *Logos* betekent voor de Grieken ook grond in de zin dat het verschijnen van het zijnde in zijn zijn een plaats behoeft waarin dit zijn zich kan vestigen en vastgehouden kan worden. Heidegger interpreteert de zin van *logos* vanuit de Griekse ervaring van het bestaan als een strijd om het zijn tot stand te brengen en de macht van de schijn te weerstaan. We hebben gezien dat tegen de achtergrond van deze ervaring het afschermen van het zijn tegenover de schijn de belangrijkste opgave werd voor het Griekse denken. *Logos* als grond is de plaats waar het zijn van het zijnde tot stand komt en zich vestigt.

De mens heeft deel aan de *logos* in de zin dat het zijn zich niet kan vestigen zonder het menselijk vernemen. Dit vernemen (*noein*) wijst hier niet op een geestelijk vermogen van de mens dat naar believen kan worden gebruikt of op een psychisch proces dat zich bij de mens voltrekt. Het vernemen van het zijn van het zijnde geschiedt niet vanzelf, maar is uit-sluitsel van de strijd met de (alledaagse) schijn en tegen het niets (EidM, p.128). Ook het vernemen van de *logos* wordt hier begrepen vanuit de Griekse ervaring van het bestaan als een voortdurende strijd tussen het zijn, de schijn en het niets.

Tegelijk met het verschijnen en het zich vestigen van het zijnde in zijn zijn geschiedt het verhalen van dit zijn in de taal. In het woord wordt als het ware het vanuit zichzelf onthullende zijnde in zijn zijn ontvangen en de openheid van deze onthulling bewaard (EidM, p.131). Het woord is dus geen merkteken dat aan een reeds opgehelderd zijnde opgedrukt wordt, maar opent zelf allereerst het zicht op het zijn van het zijnde. Taal is hier geen instrument waarover de mens kan beschikken, maar wordt vanuit de *logos* gedacht als de plaats waar het zich aandienende of verschijnende zijn van het zijnde zich aan de verzamelende, waarnemende mens geeft.

Voorzover de *logos* in de taal de betrekking van de mens tot het zijnde allereerst fundeert, vormt de *logos* de verworven bodem van het menselijke bestaan (EidM, p.128). Het mag dan ook geen bevreemding wekken dat aan het begin van de westerse filosofie het wezen van de mens wordt begrepen vanuit het deelhebben aan de *logos*. Het wezen van de mens wordt bepaald vanuit de betrekking tot het zijn (van het zijnde in zijn geheel), vanuit de nood tot waarneming en verzameling van het zijn (EidM, p.130-132). Menszijn betekent hier: de verschijning van het zijn van het zijnde overnemen of verzamelen; de open plaats van de verschijning onderhouden en deze tegen de schijn of verduistering behoeden (EidM, p.133).

De bepaling van het menszijn aan het begin van de filosofie vanuit de *logos* is weliswaar beslissend geweest voor het begrip van de mens in de westerse wijsbegeerte, maar in de overlevering van deze bepaling door middel van de definitie van de mens als *animal rationale* is volgens Heidegger tevens afstand genomen van de aanvankelijke vaststelling. In de moderne bepaling van de mens

als *animal rationale* is de oorspronkelijke samenhang tussen het zijn en het menszijn zoek.⁸ Als *animal rationale* is de mens een levend wezen dat uitgerust is met het vermogen om te beredeneren. *Ratio* als vertaling van *logos* is nu verengd tot een eigenschap van de mens, een vermogen om elk zijnde een grond te geven. Als *animal rationale* wordt de mens niet begrepen vanuit het deelhebben aan de *logos*, maar gedacht als een voorstellend dier dat zich voorstellend tot zijn gronden verhoudt. De plaats van de mens te midden van het zijnde in het geheel is niet meer die van de verzamelaar of hoeder van het zich aandienende zijn van het zijnde. Voorzover het verzamelen van het (ver)schijnende zijn het menszijn allereerst een bodem bezorgt, is de moderne mens van deze bodem losgeraakt. Daar waar de mens wordt vastgesteld als *animal rationale*, heeft het zijnde zijn macht verloren om vanuit zichzelf zich aan de mens op te dringen en is de mens losgeraakt van de oorspronkelijke afhankelijkheid van en betrokkenheid bij het (ver)schijnende zijn.

De vaststelling van de mens als *animal rationale* en het formuleren van het *principium rationis* horen bij elkaar. De mens als *animal rationale* is de mens die los is geraakt van het zijn als *logos* en die gehoor geeft aan de aanspraak om vanuit zichzelf het voorgestelde zijnde te funderen. Het zijnde heeft geen eigen (zijns)macht meer, maar is nu omgekeerd voor zijn waarheid volledig afhankelijk van het representerende subject. Het *principium rationis* stelt aan de mens de eis om het zijnde als voorwerp te benaderen en in zijn voorwerpelijheid te vatten. De objectiviteit der objecten berust in de subjectiviteit, dat wil zeggen dat alleen het zijnde dat voor het subject wordt gebracht en door het subject in zijn zijn wordt gerepresenteerd, werkelijk *is*. Deze subjectiviteit is zelf niets subjectiefs in de zin dat het zijn van het zijnde afhankelijk wordt van de willekeurigheid van het perspectief van een individu. Subjectiviteit doelt niet op een subjectivisme, maar wijst op een bepaalde eis waaraan de legitimiteit van de gronden moet voldoen (SvG, p.137). De eis van fundeerbaarheid van het zijnde heeft in de moderne tijd betrekking op het zeker stellen van het zijnde in zijn zijn door het voor te stellen. Wat hier funderen en grond betekenen, kan niet alleen worden duidelijk gemaakt door terug te vragen naar de herkomst van het begrip *ratio*. Deze eis grondt zelf in een omslag waarin de mens subject wordt.

⁸ "Um den Abstand dieser Definition (namelijk van de mens als *animal rationale*, S.E.T.) von der anfänglichen Eröffnung des Wesens des Menschseins sichtbar zu machen, können wir den Anfang und das Ende formelhaft gegeneinanderstellen. Das Ende zeigt sich in der Formel: ἄνθρωπος = ζῶον λόγον ἔχον: der Mensch, das Lebewesen, das die Vernunft als Ausstattung hat. Den Anfang fassen wir in eine frei gebildete Formel, die zugleich unsere bisherige Auslegung zusammenfasst: φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων: das Sein, das überwältigende Erscheinen, ernötigt die Sammlung, die das Menschsein (acc.) innehat und gründet." EidM, p.134.

§6 Het subject als grond

In 'Die Zeit des Weltbildes', een tekst uit 1938, schrijft Heidegger dat het subjectivisme in de zin van individualisme zelf geworteld is in een oorspronkelijke gebeuren waarin de mens subject wordt (ZdW, p.104-109). De subjectiviteit van de mens is in zijn ogen niet alleen de bodem voor het individualisme, maar ook voor de reactie op dit individualisme in de vorm van een of ander collectivisme. De vraag of de mens in eerste instantie begrepen moet worden als individu, als lid van een bepaalde gemeenschap of van de mensheid als geheel, heeft slechts betekenis in een tijdperk waarin de mens subject is geworden.⁹

Hoe moeten we dit subject worden van de mens begrijpen? Heidegger ziet de bepaling van de mens als subject voorbereid door een lange traditie waarin het zijnde wordt uitgelegd als een *subjectum*. Vanaf het begin van de westerse filosofie tot aan Descartes en zelfs nog binnen diens metafysica is het zijnde (voorzover het een zijnde is) een *sub-jectum* (*hupo-keimenon*), dat wil zeggen het ervoor of eronder liggende dat als zodanig zowel aan de bestendige eigenschappen van het zijnde als aan zijn wisselende toestanden ten grondslag ligt (ZdW, p.104). In de moderne tijd ontstaat de noodzaak om aan een bepaald *subjectum* een voorrang te verlenen boven alle andere. Deze noodzaak vloeit voort uit de moderne eis om een op zichzelf steunende en onwrikbare grond van waarheid in de zin van zekerheid (*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*) te vinden. De achtergrond van deze eis is op zijn beurt het verloren gaan van het gezag van de christelijke openbaringswaarheid aan het einde van de Middeleeuwen. De mens bevrijdt zich hier uit de binding van de openbaringswaarheid die aan de mens de zekerheid van het heil van zijn ziel geeft en garandeert.

Wanneer Heidegger schrijft dat de mens zich bevrijdt van de openbaringswaarheid en de kerkelijke leer en een nieuwe verbindendheid vindt in een begrip van zelfbepaling of zelfwetgeving (ZdW, p.104-105), dan hoeft hij hiermee niet te beweren dat een gerezen ongeloof in God of een ontwikkeling van secularisatie de mens heeft teruggeworpen op zichzelf om vanuit zichzelf een nieuw fundament te ontwerpen. Het is niet in de eerste plaats het geloof in God of zijn positie dat hier in twijfel geraakt, als wel het geloof in de goddelijke waarheid als een geopenbaarde waarheid die de betrekking van de mens tot een geordende

9 "Nur weil und insofern der Mensch überhaupt und wesentlich zum Subjekt geworden ist, muss es in der Folge für ihn zu der ausdrücklichen Frage kommen, ob der Mensch als das auf seine Beliebigkeit beschränkte und in seine Willkür losgelassene Ich oder als das Wir der Gesellschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als blosses Gruppenglied in der Körperschaft, ob er als Staat und Nation und als Volk oder als die allgemeine Menschheit des neuzeitlichen Menschen das Subjekt sein will und muss, das er *als* neuzeitliches Wesen *schon ist*. Nur wo der Mensch wesenhaft schon Subjekt ist, besteht die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des Subjektivismus im Sinne des Individualismus. Aber auch nur da, wo der Mensch Subjekt *bleibt*, hat der ausdrückliche Kampf gegen den Individualismus und für die Gemeinschaft als das Zielfeld alles Leistens und Nutzens einen Sinn." ZdW, p.90.

wereld garandeert. De wereld die aan de mens verschijnt, is niet langer een betrouwbare orde waarin de goddelijke waarheid zich openbaart.¹⁰ Tegen deze achtergrond moet de nieuwe verbindendheid gevonden worden in een begrip van waarheid waarin de mens zelf de zekerheid van zijn wetenschap kan verzekeren. In de moderniteit moet de mens vanuit zichzelf de ordening van de wereld verzekeren.

De metafysische opgave waar Descartes aan het begin van de nieuwe tijd voor komt te staan is deze: het ontwerpen van een metafysische grond die aan de mens de zekerheid van zijn voorstellingen garandeert. Deze grond moet niet alleen een zekere grond zijn, maar ook een grond die vanuit de mens zelf als zeker bepaald kan worden. De bevrijding uit de openbaringswaarheid betekent immers ook het verlies van de vanzelfsprekendheid van de gegeven ordening. Het gezochte fundament moet een grond zijn van waaruit bepaald kan worden wat al dan niet zeker is en die door de mens zelf als een zekere grond vastgesteld kan worden. Gezocht wordt dus een fundament voor waarheid als zekerheid in de zin van zelfverzekerdheid.

Het *ego cogito (ergo) sum* beantwoordt aan de eisen van deze fundering. Het fundament is een uitspraak die inhoudt dat gelijktijdig met het denken van de mens hij zelf onbetwifelbaar aanwezig is. Waar de mens ook aan denkt, telkens is in en met dit denken het *ego cogito* gegeven. Denken is hier voorstellen, zich in een voorstellende betrekking tot het voorgestelde brengen. Voorstellen is niet een zich openstellen voor het verschijnende zijnde, maar het voor zich plaatsen van het zijnde om het als voor-gestelde zijnde zeker te stellen (ZdW, p.106). Het verschijnende zijnde als zodanig biedt immers vanuit zichzelf geen zekerheid meer ten aanzien van zijn zijn. Pas in de voorstelling, in het voor zich plaatsen van het zijnde kan het zeker worden gesteld. Pas als het zijnde in zijn voorstelling zeker kan worden gesteld, is het gefundeerd.

Het zijnde kan echter alleen in de voorstelling zeker worden gesteld voorzover de voorstellende (het *ego*) eveneens zeker is gesteld. Deze laatste zekerheid wordt uitgesproken in het *ego cogito (ergo) sum*. In het voorstellen van elk menselijk of niet-menselijk zijnde (*ego cogito*) is de mens zelf er zeker van dat hij als de voorstellende mede voorgesteld is of mede aanwezig is (*ego sum*). Dit mede voorgesteld zijn van het *ego* heeft overigens niet alleen betrekking op het theoretische voorstellen van het zijnde. Het *ego cogito* moet overal worden verondersteld waar de mens zich tot iets verhoudt. Dit betekent dat ook het willen, de stellingname en het voelen begrepen kunnen worden als *cogitatio*, als voorstellen. Hierom kan Descartes ook alle vormen van de wil en

¹⁰ De onzekerheid die aan het einde van de Middeleeuwen optreedt ten aanzien van de reikwijdte van de menselijke kennis, wordt niet gevoed door een gerezen ongeloof in God (zie Held 1995, p.280-281). In de late Middeleeuwen wordt God gedacht als een almachtige God die elke (scheppings)orde ook weer ongedaan kan maken. Deze onbegrensde almacht ondermijnt het vertrouwen in de gegeven ordening van de wereld.

alle affecten met het woord *cogitatio* aanduiden (ZdW, p.106). In elke vorm van voorstellen heeft de mens zich zeker gesteld (ZdW, p.107).

Slechts omdat de mens in deze zekerheid zelf noodzakelijkerwijze mede voorgesteld is, kan en moet hij de voorrang verkrijgen boven alle andere *subjecta* met het oog op het zeker stellen van het zijnde. Dat de mens als *ego cogito* het *subjectum* wordt, betekent overigens niet dat het menszijn wordt begrepen vanuit zijn individualiteit of egoïsme. Het *subjectum* worden van de mens wil zeggen dat de mens als denkend-voorstellend wezen (*animal rationale*) het primaat krijgt onder alle *subjecta* om het zijn van het zijnde vast en zeker te stellen en de maat wordt voor alle maatstaven waarmee het zekere bepaald kan worden. De zekerheid van het *ego cogito* is subjectief in de zin dat zij geworteld is in de traditie van het denken van het *subjectum* (het ervoor of eronder liggende dat aan het zijn van het zijnde ten grondslag ligt). Maar ze is niet subjectief in de zin dat ze van de toevalligheid of willekeurigheid van een individueel 'ik' afhankelijk wordt. De zekerheid van het mede voorgesteld zijn van het *ego* in elke voorstelling lijkt onweerlegbaar en geldt voor ieder 'ik'. Bovendien is het zo dat alles wat door middel van de voorstellende objectivering van het zijnde zeker en vast wordt gesteld, voor iedereen bindend is.

Het *subjectum* worden van de mens heeft dus in eerste instantie weinig te maken met subjectivisme of individualisme, maar wijst op een ontwikkeling waarin de mens de grond wordt voor de vaststelling van het zijn van het zijnde. Daar de mens zichzelf op verschillende wijzen kan uitleggen, dat wil zeggen zijn subjectiviteit verschillend kan duiden, kan de funderende rol van de mens op verschillende manieren gestalte krijgen. De mens als redelijk wezen is evenzeer subject als de mens die zich begrijpt vanuit het volk, het ras of de mensheid in haar geheel. Is de mens eenmaal grond van waarheid en vrijheid geworden, dan rijst ook de vraag of deze grond begrepen moet worden vanuit het 'ik' dan wel vanuit het 'wij'. Het tijdperk waarin de subjectiviteit van de mens (metafysisch gezien) tot heerschappij komt, is niet alleen het tijdperk van het individualisme, maar ook en volgens Heidegger vooral dat van het collectivisme.¹¹ Heideggers kritiek op het subjectivisme impliceert tevens een kritiek op het collectivisme. Bij de bespreking van zijn gemeenschapsbegrip in hoofdstuk 5 zal ik hier nader op ingaan. Ik zal laten zien dat de analyse van het *Dasein* de mogelijkheid biedt om zowel het individualisme als het collectivisme te mijden als uitgangspunt voor een begrip van politieke gemeenschap.

11 "Gewiss hat die Neuzeit im Gefolge der Befreiung des Menschen einen Subjectivismus und Individualismus heraufgeführt. Aber ebenso gewiss bleibt, dass kein Zeitalter vor ihr einen vergleichbaren Objectivismus geschaffen hat und dass in keinem Zeitalter vorher das Nichtindividuelle in der Gestalt des Kollektiven zur Geltung kam. Das Wesentliche ist hier das notwendige Wechselspiel zwischen Subjektivismus und Objektivismus." ZdW, p.86. Zie ook ZdW p.109.

De mens wordt subject om de grond te verzekeren van een wereld die haar eigen ordenende, bindende betekenis is kwijtgeraakt. In de moderne tijd heeft de eis van het funderen zich tussen de denkende mens en zijn wereld geschoven, waardoor de mens in een specifieke verhouding komt te staan ten opzichte van de wereld en zichzelf (SvG, p.48). De mens verhoudt zich hier tot de wereld om deze te objectiveren en rationeel te funderen. Hiermee dreigt hij afgesloten te worden van andere, misschien meer fundamentele, betrekkingen tot de wereld en zichzelf. Waarop is de eis van het funderen nu gebaseerd?

De funderingseis zoals deze in het *principium rationis* tot uitdrukking komt, beantwoordt volgens Heidegger aan de noodzaak om het zijnde op de subjectiviteit van de mens te funderen. 'Niets is zonder grond' wil zeggen dat alleen van het zijnde dat in zijn zijn door het *ego* (als subject) gerepresenteerd kan worden, gezegd kan worden dat en wat het is. Of nog anders geformuleerd, de fundering van het zijnde in zijn zijn behoeft de representatie van dit zijn door en voor het subject. De bodem waarop de heerschappij van het *principium rationis* steunt, is het subject worden van de mens.

Het principe van de toereikende grond zegt dat niets zonder grond is, maar geeft zelf geen uitsluitel over wat een grond is. Het zegt niet dat het steunt op een notie van grond als *voorgestelde* grond en dat het andere noties uitsluit. De heerschappij van het *principium rationis* lijkt als zodanig *geen* resultaat te zijn van het voorstellende denken. De formulering van het *principium rationis* wijst niet op de ontdekking van een eeuwig geldig beginsel door een individuele denker. Leibniz ontdekt niet zozeer een beginsel, maar geeft met de formulering van het *principium rationis* gehoor aan de aanspraak waaronder het denken in de moderne tijd komt te staan.

Dat het *principium rationis* in de moderne tijd niet zozeer als een ware uitspraak geldt, maar als een onophoudelijke eis tot funderen heerst, is iets dat zelf niet voorgesteld kan worden en ook niet in de voorstelling gefundeerd kan worden. Het *principium rationis* wordt niet door het voorstellende denken tot algemene geldigheid gebracht, maar het omgekeerde is eerder het geval: het heersen van het *principium rationis* schept allereerst ruimte voor het voorstellende denken.

Juist het inzicht dat aan het onbegrensde voorstellende denken iets ontsnapt, geeft een wenk van de dimensie waaraan Heidegger met de zijnsvraag beoogt te appelleren. Het *principium rationis* lijkt louter een stelling te zijn over het zijnde, maar volgens hem gaat erin een beslissing schuil over het zijn (zijn wordt begrepen als voorwerpelijkheid) en over de grond (grond wordt begrepen als voorgestelde grond). Dit komt in de formulering van de stelling niet aan het licht. Eerder dan een kennistheoretisch beginsel is het *principium rationis* een schenking ('Geschick') van het zijn. De aanvang van de moderne tijd markeert een beslissing over het zijn (van het zijnde), niet als een menselijke beslissing, maar als een schikking van het zijn zelf voorzover de mens gehoor geeft aan de aanspraak van het zijn.

In hoofdstuk 3 zal ik nader op Heideggers eigen inzet ingaan en de wijze waarop de mens gehoor geeft aan de waarheid van het zijn toelichten. Ik wil hier slechts nog opmerken dat Heidegger juist in de ongebreidelde zoektocht naar rationele gronden een bedreiging voor de bodem van het menselijk bestaan ziet. De eis tot funderen berooft de mens van elke bodem om op te staan, zich te vestigen en te huizen. Kenmerkend voor de moderne tijd is dan niet alleen de eis tot funderen, maar ook en vooral het samenspel en tegenspel waarin deze eis is verwickeld met het zich onttrekken van de bodem (SvG, p.60).

In het licht van het heersen van de subjectiviteit stelt Heidegger dat we tegenwoordig in het atoomtijdperk leven (SvG, p.138, 57-61). Het atoomtijdperk wijst niet zozeer op de voorname rol van de atoom- of kernfysica in onze tijd, als wel op de ontketening van het vragen naar gronden door de aanspraak van het *principium rationis* die aan de ene kant leidt tot een steeds verdere versplintering van het zijnde en aan de andere kant tot een zekere gelijkvormigheid tussen alle zijnden. Het doen toekomen van de grond aan het zijnde stort de mens in het bodemloze, omdat het vragen naar het waarom (van het zijnde zoals het is) geen beteugeling kent en geen houvast kan bieden (SvG, p.206; ZdW, p.107). Welke stand van zaken ook wordt bereikt, het waarom-vragen roept onvermoeibaar op om het bereikte in zijn voorstelling voor te stellen. Al het zijnde verschijnt in zijn voorwerpelijheid en treedt zo in een algehele eenvormigheid dat ten koste gaat van het unieke en van de aanspraak van het singuliere (SvG, p.138).

Voor een goed begrip van Heideggers positie ten aanzien van de funderingsproblematiek is het van belang om de ondermijning van de grond die de eis tot funderen in de moderne tijd met zich brengt in het vizier te houden. In zijn kritiek op het rationele funderen spreekt een bezorgdheid om de grond van het menselijk bestaan en om de vraag hoe de mens zijn grond kan hervinden. De samenhang tussen de funderingseis en de ondermijning van de grond van het bestaan manifesteert zich in de metafysische afsluiting van de moderne tijd in een bepaald begrip van funderen en in een bepaald begrip van politiek. Ik zal dit in het volgende hoofdstuk nader onderzoeken aan de hand van de notie van waarheid.

Hoofdstuk 2

Ordenen en bevelen als metafysica

§1 Inleiding

Heidegger ziet de filosofie in twee richtingen tot een afsluiting komen. De afsluiting voltrekt zich in de eerste plaats door de (gedeeltelijke) oplossing van de filosofie in de positieve wetenschappen en in de tweede plaats door de opkomst van de waardeleer. Terwijl de wetenschappen zelf voor waarde vrij worden gehouden, worden de waarden naar het domein van de wereld- en levensbeschouwingen geschoven (NW, p.223). Te midden van het onderscheid tussen de bestudering van positieve feiten en de normatieve (vast)stelling van waarden tracht de filosofie zich staande te houden, ofwel door de voorwaarden voor wetenschappelijke kennis te formuleren (de wetenschapsfilosofie), ofwel door de waarden van een cultuur of gemeenschap systematisch in kaart te brengen (de filosofie van de levensbeschouwingen) (GA 65, p.37). De waarde wordt hier het positivistische surrogaat voor het metafysische (NW, p.223).

De marginale rol die de filosofie in de huidige tijd speelt, hangt volgens Heidegger juist samen met de greep van de metafysica op de moderne beschaving. De moderne beschaving heeft de filosofie als metafysica niet meer nodig, niet zozeer omdat zij geen zinvolle bijdrage meer zou kunnen leveren als wel omdat zij reeds aan deze orde ten grondslag ligt (UdM, p.79). De metafysica komt tot een einde in de zin dat datgene waar zij op uitloopt, namelijk de subjectieve zelfverzekering en zelfverheffing, in de verschillende domeinen van het menselijk bestaan postvat. Einde van de metafysica betekent dan de heimelijke omsluiting en insluiting van de moderne beschaving door de in de filosofie van de subjectiviteit gefundeerde uitleg van het zijnde en van de verhouding van de mens tot het zijnde.

Met name in de confrontatie met het werk van Nietzsche heeft Heidegger getracht het wezen van de voltooid metafysica bloot te leggen. Hij laat onder meer zien dat in Nietzsches begrip van de waarheid als waarde manifest wordt dat het kenmerkende van de metafysische notie van waarheid niet zozeer gelegen is in het afbeelden van de (verborgen) werkelijkheid, maar in de voorrang van het voorstellen bij het vaststellen van de waarheid. De metafysische grondtrek van de waarheid wordt niet overwonnen met de verwerping van de mogelijkheid om een mens- en taalafhankelijke werkelijkheid te kunnen afbeelden. Deze grondtrek handhaaft zich in een functioneel begrip van waarheid.

In dit hoofdstuk ga ik nader in op het functionalistische karakter van de moderne metafysica. In §2 bespreek ik Heideggers analyse van Nietzsches waarheidsbegrip. Vervolgens onderzoek ik in §3 het begrip van funderen dat hiermee samenhangt, namelijk het funderen als ordenen. In §4 laat ik zien hoe volgens Heidegger het metafysisch waarheidsbegrip het karakter van een bevel krijgt dat bij Nietzsche zelfs expliciet wordt. Op welke wijze de moderne metafysica greep kan krijgen op het domein van de politiek, wordt in §5 onderzocht.

§2 Nietzsche: waarheid als waarde voor het leven

Heidegger ziet bij Nietzsche de metafysica in zekere zin in haar platoonse wortels terugkeren.¹ Nietzsche heeft overigens zelf zijn eigen filosofie in het licht van een omkering van het platonisme geplaatst. Zijn interesse voor Plato is gegrond in het inzicht dat de nihilistische toestand waarin de moderne mens zich bevindt en die hij aanduidt met de woorden 'God is dood', platoonse wortels heeft (N.I, p.182). De grond van het nihilisme is het platoonse onderscheid tussen een ware, bovenzinnelijke wereld en een schijnbare, zinnelijke wereld. Het platonisme waar Nietzsche over spreekt, verwijst echter niet louter naar dit onderscheid, maar ook en vooral naar de geschiedenis van het westerse denken voorzover deze in de ban is van dit onderscheid.

In een tekst die de titel draagt 'Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde' geeft Nietzsche een bondige schets van de transformaties die het onderscheid tussen de bovenzinnelijke en de zintuigelijke wereld in de geschiedenis van het westerse denken ondergaan heeft. Deze geschiedenis loopt uit op een vorm van positivisme waarin de hiërarchie tussen de twee werelden wordt omgekeerd. Uiteindelijk wordt de bovenzinnelijke wereld afgemeten aan of beschouwd als een product van de zinnelijke wereld. In dit omgekeerde platonisme wijst het ware op dat wat in de zintuigelijke ervaring gegeven of gesteld is en verkrijgt het bovenzinnelijke het karakter van schijn.

Toch is het Nietzsche niet om deze positivistische omkering te doen. Hij besluit zijn schets van de geschiedenis van het platonisme met de conclusie dat met de afschaffing van de ware wereld ook de wereld van de schijn ter discussie komt. Een positivistisch begrip van de wereld van de zintuigelijke ervaring bevestigt het negatieve in het platoonse onderscheid tussen de bovenzinnelijke en de zinnelijke wereld en grondt nog in dit onderscheid. Nietzsches omkering van het platonisme heeft betrekking op de bron van het onderscheid tussen de twee werelden, opdat de zinnelijke en de bovenzinnelijke wereld evenals de

1 Zie voor een grondige studie van de relatie tussen het werk van Heidegger en dat van Nietzsche Visser 1989.

begrippen waarheid en schijn een nieuwe duiding kunnen krijgen. Men zou kunnen zeggen dat Nietzsche uiteindelijk geen enkele wereld wil afschaffen, maar op zoek is naar een nieuw duidings- en ordeningsschema voor het zinnelijke en het bovenzinnelijke (N.I, p.242).

Dit duidingsschema vindt hij in de wil tot macht, waarin ook het platonisme zijn grond heeft. De wil tot macht wijst niet op een streven naar (politieke) heerschappij, maar is voor Nietzsche allereerst een levensprincipe. Leven begrijpt hij als groeien, zich verhogen, zichzelf overwinnen.² Groeien geschiedt echter altijd vanuit een bepaalde toestand. Naast het overwinnen en overtreffen behoort ook het verzekeren en consolideren van een toestand noodzakelijk tot het leven. Leven wijst dan op een wordingsproces waarin toestandsverzekering en toestandsverhoging elkaar opvolgen. De blik van het organisme (en dit organisme is niet iets biologisch, maar metafysisch, dat wil zeggen dat elk zijnde op deze wijze dient te worden begrepen) op zijn omgeving wordt bepaald door het verzekeren en het overwinnen van een bepaalde toestand. Wat het organisme in de omgeving ontmoet, wordt ingeschat met het oog op eventuele inlijving of uitschakeling ter verzekering of verheffing van zichzelf (N.I, p.244). Alle kwalificaties die de omgeving of het waargenomen zijnde krijgen toegeschreven, staan in het teken van deze verzekering en verheffing. Alles wat wordt waargenomen en gewaardeerd wordt perspectivisch waargenomen, dat wil zeggen met het oog op verzekering en verhoging van de toestand van het organisme.

Het perspectivisch waarnemen noemt Nietzsche nu 'zinnelijk'. *Wat* in de perspectivische waarneming wordt waargenomen, is dan een *waarde*. Waarde kan worden omschreven als het gezichtspunt van behouds- en vermeerderingsvoorwaarden met het oog op complexe constructies van leven van relatieve duur binnen het worden (NW, p.223). Een waarde is niet iets wat in de werkelijkheid kan worden aangetroffen, maar een gezichtspunt dat zowel product als mogelijkheidsvoorwaarde van leven (wil tot macht) is. Waarde is een product voorzover zij resultaat is van een schatting met het oog op het verzekeren en vermeerderen van de eigen toestand. Als gezichtspunt is de waarde tevens mogelijkheidsvoorwaarde voor het leven om te behouden en te vermeerderen. Het leven schept zelf de waarden die het nodig heeft om te groeien (dat wil zeggen om wil tot macht te zijn). Aangezien waarden in dienst staan van het leven, kunnen ze ook weer worden opgeofferd terwille van het leven. Waarden hebben een tijdelijk karakter voorzover elke bereikte toestand van het leven van relatieve duur is binnen het worden. Het leven wil in laatste instantie alleen zichzelf. Wil tot macht is niets anders dan machtsverheffing, een wil tot willen.

Nietzsche plaatst alle metafysische ontwerpen in het perspectief van de waardenscheppende wil tot macht. In Plato's *ideeën*, de christelijke God, de

2 Zie Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p.146 e.v.

absolute geest, maar evenzeer in het positivistische geloof in de waarheid van het zintuigelijk waargenomene, ziet hij het werk van het scheppende leven dat zich tracht te behouden en te verheffen. *Idee*, God, geest, feiten, idealen hebben de status van waarden die door en voor het leven geconstrueerd zijn. In beginsel behoren alle perspectivistisch geconstrueerde waarden tot de realiteit van het leven als wil tot macht, aangezien zij in dienst staan van het leven. Met betrekking tot waarheid geldt hetzelfde. Het ware dat wordt begrepen als iets bestendigs dat vastgesteld kan worden, heeft voor Nietzsches realiteitswaarde voorzover het het leven dient. Voorzover dit ware zich echter presenteert als het enig maatgevende ten koste van andere perspectieven (door het eigen perspectivische karakter te maskeren), heeft het een schijnkarakter. Waarheid is in deze zin een dwaling (N.I, p.246-247). Het gaat Nietzsche er niet om deze dwaling te overwinnen. Waarheid opgevat als het bestendige beschouwt hij als een voorwaarde voor levenshandhaving en een waarde voor het organisme dat deze dwaling dan ook behoeft.

Waarheid heeft in het licht van het leven iets dubbelzinnigs. Voorzover het leven het vastleggen van waarheid nodig heeft om zich te consolideren, heeft waarheid een 'positieve' betekenis (dat wil zeggen dat ze waarde heeft). Voorzover echter bestendige waarheid het leven in een bepaald perspectief vastzet en gevangen houdt, heeft zij een 'negatieve' betekenis. Meer waard dan de waarheid als vastgestelde bestendigheid is voor Nietzsche daarom de scheppende kunst. Terwijl waarheid uiteindelijk als een soort rem op het leven lijkt te werken, biedt de kunst het leven de mogelijkheid tot bevrijding en verheffing. Kunst is meer waard dan waarheid in de zin dat toestandsverhoging (die de kunst mogelijk maakt) meer recht doet aan het leven als wil tot macht dan toestandsverzekering (die de waarheid bewerkstelligt) (N.I, p.248-250).

Kort samengevat: Nietzsches omkering van het platonisme voert niet zozeer tot de verwerping van het bovenzinnelijke ter bevestiging van de zintuigelijke ervaring, maar behelst een nieuwe duiding van het zinnelijke, namelijk het perspectivistisch waarnemen ten behoeve van toestandsverzekering en -verhoging. Het willen vaststellen van de waarheid door middel van de aanschouwing van de bovenzinnelijke *ideeën* dan wel door middel van zintuigelijke waarneming is uiteindelijk gefundeerd op de wil tot toestandsverzekering (en -verhoging). Wat zintuigelijk wordt waargenomen of wat door de geest wordt ontworpen staat in dienst van de verzekering van zichzelf.

Heidegger is er niet van overtuigd dat Nietzsche met zijn uitleg van het zijn van het zijnde als wil tot macht de metafysica achter zich laat. Hij ziet in het begrip van de wil tot macht als het perspectivistisch vaststellen van waarden (ter verheffing van zichzelf) de metafysica doorklinken. Om maar enkele punten te noemen: de waarde als gezichtspunt van de wil tot macht staat in een lange, platoonse traditie waarin voorrang wordt verleend aan het zien als 'het schouwende zich richten naar'. Het feit dat Nietzsche dit zien in verband brengt met de wil is niet vreemd tegen de achtergrond van de moderne metafysica. Eerder

heeft Leibniz, die het subject begrijpt als de eenheid van *perceptio* en *appetitus*, het zien vanuit een naar buiten gekeerd verlangen uitgelegd (N.I, p.245). Het verlangen plaatst het vastgestelde in een zodanige positie dat het in een bepaald perspectief zichtbaar en in deze positie gewenst is. Bovendien herkent Heidegger in een begrip van de waarde als voorwaarde voor toestandsverzekering een denken in termen van mogelijkhedenvoorwaarden. Ook hiermee bevindt Nietzsche zich nog binnen een metafysische traditie waarin het zijn gedacht wordt als a priori.

Nietzsches bestempeling van de waarheid als (noodzakelijke) dwaling heeft zich volgens Heidegger nog niet losgemaakt van het wezen van de metafysische waarheidsnotie. Nietzsche verwerpt weliswaar een begrip van waarheid als de getrouwe afbeelding (in het bewustzijn of in taal) van het zijnde, maar de grondtrek van het metafysische waarheidsbegrip is volgens Heidegger niet zozeer een notie van *afbeelding* van het zijnde als wel een notie van *voorstelling* van het zijnde (N.I, p.535). De kwalificatie 'waar' heeft bij Nietzsche niet betrekking op wat het zijnde voor zichzelf is, maar op de vaststelling als zodanig door en voor het organisme. Het gaat niet om de vraag of iets waar *is*, maar om de noodzaak dat iets voor waar gehouden moet worden (N.I, p.536). Het is noodzakelijk dat het leven iets voor waar houdt, niet dat iets waar *is*.

Heidegger acht Nietzsches begrip van waarheid als een (voor-)waarde van en voor het levend organisme van belang, omdat volgens hem dit begrip het hoogtepunt vormt van de filosofie van de subjectiviteit en bepalend is voor de wijze waarop de 'huidige' mens zich tot zichzelf en de dingen verhoudt. Met het begrip van waarheid als waarde voor het organisme wordt iets expliciet wat vanaf Descartes maatgevend wordt, namelijk dat waarheid afhankelijk wordt van de vaststelling door de mens. Bij Nietzsche, zo zou men kunnen beweren, komt deze vaststelling als zodanig tot heerschappij. De ontmoeting met het zijnde wordt volstrekt afhankelijk gemaakt van de vaststelling door het organisme om zich te verzekeren en te verheffen. De grondstructuur van de subjectieve vaststelling maakt overigens meerdere duidingen mogelijk. Zo kan men verschillende vermogens van de mens de voorrang verlenen bij het vaststellen van waarheid, zoals het zuivere denken, de zintuigelijke waarneming of het gevoel. Men kan ook de mens als subject op verschillende wijzen begrijpen, bijvoorbeeld als individu, ras, volk of mensheid.

De uiterste consequentie van het waarheidsbegrip bij Nietzsche is de erkenning van de noodzaak van waarheid voor het leven ook al is ze een dwaling. Er 'is' geen waarheid, maar de mens moet iets voor waar houden om te kunnen leven. Waarheid komt in dienst te staan van het leven. Hiermee wordt volgens Heidegger niet zozeer beweerd dat waarheid van nut moet zijn voor de praktijk, maar wordt überhaupt bepaald waar het in de praktijk op aankomt, namelijk op het vaststellen van waarheid terwille van zichzelf (N.I, p.532-533). De praktijk (het leven) kenmerkt zich onder meer door het vaststellen van waarheid om de eigen toestand te verzekeren en te verhogen. Pragmatisme in de

zin van het onderwerpen van waarheidsclaims aan praktische nut is in dit geval slechts één wijze waarop het vaststellen van waarheid terwille van zichzelf tot gestalte kan komen. Men zou Nietzsches filosofie hierom kunnen beschouwen als de (verborgen) metafysica van het pragmatisme. Ik zal verderop nagaan hoe het vaststellen van de waarheid terwille van zichzelf in de politiek tot gestalte kan komen. Maar ik wil eerst helder krijgen welk begrip van funderen hiermee samenhangt.

§3 Funderen als ordenen

De moderne metafysica begint met de eis dat de mens zijn voorstellingen moet verzekeren. Waarheid wordt afhankelijk gemaakt van de bevestiging door het menselijk subject en is geen grondtrek van het zijnde zelf. Deze zelfbevestiging komt bij Nietzsche als zodanig tot heerschappij voorzover waarheid een waarde voor het organisme wordt. Waarheid is nu een schatting van het zijnde met het oog op eventuele inlijving of afstoting van dit zijnde ter verzekering van zichzelf. Funderen wijst in de zich afsluitende metafysica niet op het zich richten naar een bestendige grond om deze te representeren, maar op het verzekeren en ordenen van het zijnde en de wereld terwille van zichzelf. Het funderend denken van de moderne metafysica is in feite een ordeningsdenken (GA 53, p.48).

De moderne metafysica is volgens Heidegger een ordeningsdenken voorzover hier het werkelijke verschijnt als dat wat te ordenen is in de zin van toevoegen of koppelen. Wat aan elkaar gekoppeld wordt is resultaat aan resultaat. Het werkelijke is in de moderne tijd niet meer het in zichzelf rustende en staande (de substantie), maar het functionele (GA 53, p.49). Of, anders gezegd, ordenen is een kwestie van functionele associatie dan wel dissociatie. Dat het ene zijnde aan het andere kan worden gekoppeld of aan een geheel van zijnden kan worden toegevoegd, is mogelijk op grond van de ontologische gelijkvormigheid waar in de moderniteit al het zijnde geraakt, doordat het alleen nog maar in zijn voorgesteldheid verschijnt. Deze functionele gelijkstelling van het zijnde ondergraft volgens Heidegger de bodem van het menselijke bestaan, maar deze ondermijning leidt niet tot losbandigheid of wanorde. Het tegendeel is het geval. De ontologische gelijkvormigheid betekent weliswaar een afsluiting voor de waarheid van het zijn, maar deze zijnsverduistering maakt het mogelijk dat al het zijnde in het licht komt te staan van een planmatige sturing en beheersing.³ Ik zal hieronder vanuit twee invalshoeken nader bezien hoe in het

3 "Aber diese Wahrheit des Seyns, der Verweigerung, gehört zu die Verschleierung des Unseienden als solchen, die Losgebundenheit und Verschleuderung des Seyns. Jetzt erst muss die Seinsverlassenheit bleiben. Die Losgebundenheit jedoch ist nicht leere Willkür und Unordnung, im Gegenteil: Alles ist jetzt eingefasst in die geplante Lenkbarkeit und Genauigkeit

einde van de metafysica de problematiek van het ordenen verschijnt. Ik zal eerst ingaan op de relatie tussen ordenen en kennen en vervolgens op de verhouding tussen ordenen en leiden.

De wijze waarop in de moderne metafysica orde en wanorde worden verstaan, geeft goed aan waar funderen in de moderniteit op neerkomt. Ik wil op deze begrippen ingaan aan de hand van Heideggers bespreking van een uitspraak van Nietzsche uit zijn nalatenschap over het kennen. Nietzsche zegt hier het volgende: "Nicht »erkennen«, sondern schematisieren, - dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserm praktischen Bedürfnis genügt" (N.I, p.555). Nietzsche verstaat onder kennen het opleggen van regelmatigheid en vormen aan de chaos. Kennen is niet het afbeelden van een voorgegeven werkelijkheid, maar het schematiseren, dat wil zeggen het opleggen van duurzaamheid aan de chaos en wel in de mate waarin de praktische behoefte daartoe noodzaakt. Kennen als schematiseren zouden we kunnen begrijpen als een praktische noodzaak tot ordening of regulering van een chaotische werkelijkheid. Deze uitleg suggereert echter dat Nietzsche een vorm van pragmatisme zou voorstaan, maar we hebben gezien dat hij iets fundamenteleers ter sprake brengt. Volgens Heidegger moeten we bij Nietzsches uitspraak over het kennen niet denken aan een levend wezen dat geconfronteerd wordt met een chaotische buitenwereld en dat vervolgens uit praktisch oogpunt de behoefte heeft om de chaos aan banden te leggen (N.I, p.575). Voor een adequate uitleg van de uitspraak is het begrip chaos een sleutelwoord.

In de alledaagse uitleg wordt het begrip chaos veelal in samenhang met het antoniem *orde* geduid. Orde is de ontkenning van of de overwinning op wanorde, chaos. Heidegger wijst er op dat de gebruikelijke betekenis van chaos als wanorde of verwarring verschilt van het oorspronkelijke Griekse begrip van chaos. De Griekse *chaos* betekent zoiets als het openrijtende of splijtende en wijst op een onmetelijke, gapende opening (N.I, p.562). Deze betekenis is verloren gegaan in het hedendaagse begrip van chaos als wanorde. Kenmerkend voor dit laatste begrip is volgens Heidegger dat hierin een wijze van beweging tot uitdrukking komt (N.I, p.563). Chaos wijst dan niet alleen op de afwezigheid van orde, maar ook op roerigheid of op het door elkaar heen lopen.

Alhoewel Nietzsches begrip van chaos binnen het moderne betekenisdomein staat, verkrijgt het vanuit zijn eigen filosofische inzet een specifieke betekenis. Nietzsche brengt chaos in verband met het lijf, het leven. Het begrip chaos wijst bij hem niet zozeer op de afwezigheid van orde, maar staat voor het worden en 'stromen' van het leven. Chaos is hier niet in de eerste plaats een empirische notie, maar een metafysisch begrip voorzover hiermee het zijnde als geheel gekarakteriseerd wordt. Niet de wereld zoals zij wordt ervaren is chaotisch, maar de wereld als geheel wordt gezien onder het oogpunt van het 'stromen', het

worden van het leven. Chaos staat dan niet tegenover orde, maar is zelf een ordeningsprincipe in de zin dat chaos als het 'stromen' en worden van het leven de verborgen en onuitputtelijke grond van de wereld in zijn geheel vormt (N.I, p.566). Van de betekenis van chaos als onuitputtelijke en ongebreidelde rijkdom en bron van orde en wet is een tweede bepaling afgeleid, namelijk de chaos zoals deze aan afzonderlijke levende wezens kan verschijnen. Deze chaos die het levend wezen ervaart, is slechts een gedeelte uit de chaos die de wereld als geheel uitmaakt.

Als we Nietzsches uitspraak over het kennen opnieuw bezien, dan is het duidelijk waarom het hier niet gaat om een voorhanden levend wezen dat de chaos buiten zich bedwingt. Het levend wezen is zelf chaos en de noodzaak tot ordening of begrenzing van de chaos in een vorm grondt in het leven (als het 'stromende' en wordende) zelf. Het levend organisme dat wezenlijk in de chaos grondt, behoeft het bestendigen en vastmaken van de chaos in een of andere gestalte om zich staande te houden. Kennen als schematiseren is niets anders dan de (tijdelijke) vaststelling van dat wat zich opdringt in vormen en regelmatigheden ter verzekering van zichzelf. De rede opgevat als kenvermogen is een instrument van het levend organisme ter verzekering of verhoging van zijn toestand. Cruciaal voor een adequaat begrip van de status van de rede hier is de fundering van het leven als toestandsverzekering op het metafysisch ontwerp van het leven als chaos. De rede is dan niet louter een instrument van het levend organisme om de chaos te overwinnen en orde te stichten (dit is de meer gangbare opvatting over de instrumentele rede), maar in de eerste plaats een instrument om zichzelf en de omgeving als chaos te *vernemen*. Kennen wijst allereerst op een gerichtheid op het vernemen van chaos in de zin dat wat zich opdringt bij voorbaat in het perspectief van bestendiging en ordening komt te staan (N.I, p.576).

Wat Nietzsche volgens Heidegger hier gemeen heeft met andere denkers van de moderniteit, is dat hij het kennen doordenkt met het oog op de vraag wat een orde mogelijk maakt en fundeert (N.I, p.599-560). We zien dat ook het denken van Nietzsche in de ban is van de aanspraak van het *principium rationis*. De orde en ordening van de wereld wordt in de moderniteit afhankelijk van de funderende rede. Heidegger stelt hier niet zozeer dat de rede een instrument wordt om vanuit chaos een geordende wereld te funderen of tot stand te brengen, als wel dat voor de funderende rede de wereld bij voorbaat in het perspectief van ordening en verzekering verschijnt. De noodzaak tot ordening bepaalt in de moderne tijd het zicht op de werkelijkheid. Hierbij hoort een specifieke wijze van *leiden*.

In 'Überwindung der Metaphysik', een verzameling aantekeningen uit de jaren 36-46 waarin Heidegger een verband aanbrengt tussen de gebeurtenissen die in deze eeuw op het vlak van de wereldgeschiedenis hebben plaatsgevonden en de afsluiting van de metafysica, schrijft hij dat de noodzaak tot inrichting van het zijnde een wijze van leiding vereist die de ordening en verzekering van het

zijnde bewerkstelligt (UdM, p.89-90). De leiders zijn degenen die elke sector van het menselijk bestaan in zijn geheel *overzien* met het oog op de ordening of inschatting van alle factoren binnen de betreffende sector. Leiden betekent hier een gebied overzien en beheersen. Analooq aan de besproken verhouding tussen het kennen en het ordenen gaat het in dit leiden niet louter om de beheersing van een chaotische veelvormigheid, maar in de eerste plaats om het ordeningsperspectief waarin al het zijnde wordt betrokken. In een technisch-metafysisch ingerichte wereld is de leiding in de ban van de aanspraak van de beheersing van een gebied om de orde te verzekeren of om op mogelijkheden van ordening te anticiperen.

Het vermogen om ordeningsmogelijkheden te doorzien, om alle mogelijke posities en drijfveren te integreren, noemt Heidegger 'instinct' (UdM, p.90). 'Instinct' is niet het tegenovergestelde van verstand, maar is evenzeer een vorm van intellect, en wel de hoogste en de meest omvattende. Terwijl het verstand slechts rekening houdt met wat direct en concreet voorhanden is, heeft het 'instinct' een groter bereik daar het elke factor verdisconteert met het oog op integratie dan wel eliminatie. Het 'instinct' is de hoogste vorm van het intellectueel vermogen, omdat het alles in een ordeningsperspectief betreft. Heidegger noemt de menselijke ratio 'instinct', omdat zij het domein van de mens louter vanuit het gezichtspunt van de berekening van alles ter verzekering van zichzelf beziet. De verheffing van het intellect (Heidegger spreekt over het 'instinctmatige' van het 'Übermenschentum') tot de onvoorwaardelijke berekening, gaat samen met een onderwerping van het biologische (het materiële, lichamelijke van het 'Untermenschentum') aan de beheersende berekening. Aangezien de mens zelf de belangrijkste materie is, spreekt Heidegger de verwachting uit dat ooit fabrieken zullen worden opgericht om menselijk materiaal kunstmatig te verwekken. Het 'ondermenselijke' begrijpt hij metafysisch, namelijk als dat wat aan de beheersing en planning door het 'instinct' (het 'bovenmenselijke') onderworpen is. Als voorbeelden hiervan noemt Heidegger het gezondheidsbeleid en de 'rasveredeling' (UdM, p.90-91). Vanuit dit metafysisch oogpunt bezien zou het gehele Duitse volk ten tijde van het nationaal-socialisme als 'ondermensen' gekwalificeerd kunnen worden, aangezien het als geheel onder de 'instinctmatige' leiding en tuchtiging komt te staan.

De wijze van leiding die de voltooide metafysica met zich meebrengt, verschilt weliswaar van de opvoeding die Plato paart aan de fundering van de waarheid op de *idee*, maar bevindt zich wel in haar spoor. We hebben in h1§3 gezien dat bij Plato de opvoeding een belangrijke rol gaat spelen, omdat de *idee* slechts toegankelijk is voor de juiste aanschouwing. De toegang tot de *idee* wordt afhankelijk gemaakt van de wijze waarop de mens zich naar de *idee* richt en dus gaat de bezinning op het juiste waarnemen en het juiste perspectief een wezenlijke rol spelen. Heidegger meent in het zich richten naar en het afstemmen op een te representeren grond het karakter van een bevel te herkennen dat

in de ontwikkeling van het metafysisch waarheidsbegrip steeds duidelijker naar voren komt. In de volgende paragraaf bespreek ik dit bevelskarakter.

§4 Waarheid als bevel

In het college van het wintersemester van 1942-43 tracht Heidegger te laten zien hoe het karakter van bevel een heersende rol is gaan spelen in het begrip van waarheid.⁴ Dit karakter acht hij nog afwezig in het Griekse verstaan van waarheid als *aletheia*. In een onmiskenbaar politieke context stelt hij dat het bevel in de betekenis van gebod of van (militair) commando oorspronkelijk niet alleen 'ongrieks' maar ook 'onduits' is.⁵ De betekenis van gebieden, commanderen, doet zijn intrede in de Duitse taal vanuit het Romeinse *imperium* (via het Frans). *Imperium* is het bevel in de zin van gebod. Bevelen betekent hier bij voorbaat iets bezetten en het bezette als gebied (gezag en rijk) in bezit nemen en erover gebieden. Heidegger omschrijft het *imperium* nader als het gebied dat gefundeerd is op het gebod en waarin anderen geboden zijn te gehoorzamen (GA 54, p.59). Opvallend is dat Heidegger hier het bevel niet louter beschouwt als een gevolg van heerschappij of als een bepaalde manier om heerschappij uit te oefenen. Het is eerder zo dat heerschappij zelf gefundeerd is op het bevel, dat wil zeggen dat heersen hier als zodanig wordt begrepen als bevelen. Ook het Romeinse recht (gerechtigheid) staat in het betekenisdomein van het bevelen.

Heidegger geeft enkele bepalingen van het bevelen als (betekenis)grond voor het heersen. Bevelen impliceert het onderscheiden van een 'boven' en een 'onder', dat wil zeggen het zich *voortdurend verheffen* boven de anderen die aldus de ondergeschikten vormen. Deze verheffing (en onderschikking van de anderen) geschiedt op grond van een *voortdurend overzicht* op de anderen. Zich verheffen betekent de anderen op beheersende wijze overzien, het op de loer liggen. De beheersing van de anderen en het bespiedende overzien hangen hier nauw samen (GA 54, p.60). Het bespiedende zich verheffen is er op gericht de anderen neer te drukken. Tot het wezen van het bevel hoort het *ten val brengen* van de anderen. Het neerslaan van de anderen kan geschieden in een open confrontatie of door een geniepige omsingeling of hinderlaag. Heidegger beschouwt de bedriegende aanval en controle als kenmerkend voor het Romeinse

4 Zie voor de volgende uiteenzetting GA 54, p.57 e.v.

5 De oorspronkelijke betekenis van het Duitse bevelen is toevertrouwen in de zin van de doden aan de aarde toevertrouwen (begraven) of in de zin van iemand aan Gods bescherming toevertrouwen. Zie GA 54, p.58-59. Deze oorspronkelijke Germaanse betekenis van bevelen kennen we ook in het Nederlands, zoals in de uitdrukking 'wees Gode bevolen'. Zie ook de etymologische herkomst van bevelen als toevertrouwen in J. de Vries & F. de Tolenaere, *Etymologisch Woordenboek*.

bevelen.⁶ Hierbij worden degenen die ten val gebracht zijn, niet vernietigd (er zou dan immers niemand zijn om te *overheersen*), maar krijgen zij de mogelijkheid tot wederopbouw binnen grenzen die door de overheerser worden vastgesteld.⁷ De vrede die het bevel tot stand brengt (*Pax Romana*), is de vastgestelde toestand van degenen die ten val zijn gebracht.

Het Romeinse bevel is het geniepig en listig ten val brengen. Met de nadruk die Heidegger legt op de listigheid geeft hij niet in de eerste plaats een moreel of politiek oordeel over het Romeinse politieke en militaire optreden. Wat hij wil tonen, is dat de imperialistische misleiding bepalend is voor het Romeins zijnsverstaan en hiermee voor het Romeinse verstaan van waarheid en valsheid. Valsheid betekent hier opzettelijke misleiding (het valse). Het Romeinse verstaan van onwaarheid komt zo in een ander bereik dan de Griekse *pseudos*. Terwijl *pseudos* door de Grieken werd ervaren en uitgelegd vanuit de verberging van het zijnde zelf, treedt in het Romeinse *falsum* de menselijke list op de voorgrond. De Griekse *pseudos* geraakt door de vertaling in het Romeinse *falsum* in het bereik van het *imperium*, het ten val brengen (GA 54, p.61).

Heidegger stelt dat het betekenisdomein van het bevel niet alleen het Romeinse verstaan van valsheid (*falsum*, onwaarheid) maar ook dat van waarheid (*verum*) beheerst (GA 54, p.68). Waar is het niet-valse, dat wil zeggen wat niet ten val wordt gebracht, in stand blijft, zich handhaaft. Zich handhaven, zich naar boven richten, zich rechten, bepalen het Romeinse verstaan van waarheid. Dit verstaan wordt bepalend voor het metafysische begrip van waarheid (GA 54, p.71).⁸ Zoals we hebben gezien, laat Heidegger echter de metafysica bij Plato aanvangen. In het denken van Plato wijzigt zich de oorspronkelijke zin van de Griekse *aletheia* (als on-verborgenheid van het zijnde zelf) tot waarheid als het zich juist richten naar het zijnde (als *idee*). Waarheid wordt het zo juist mogelijk benaderen van het zijnde in zijn zijn door het waarnemen.

De Romeinse *veritas* (als het rechte, het naar boven gerichte) kent weliswaar haar eigen oorsprong, maar is bij uitstek geschikt om het platoonse verstaan van waarheid als 'het zich juist richten naar' (overeenstemmen met, *homoiosis*) zich toe te eigenen (GA 54, p.73). De juistheid van het waarnemen en van het oordelen is een zich richten naar het rechte, het vaststaande. Heidegger ziet in de Griekse *homoiosis* en de Romeinse *veritas* als *rectitudo* hetzelfde karakter

6 "Nicht im Krieg, sondern im fallere des hintergehenden Umgehens und In-Dienst-nehmens für die Herrschaft zeigt sich der eigentliche und »grosse« Zug des Imperialen." GA 54, p.60.

7 Zie GA 54, p.60. Vergelijk ook p.66: "Der grosse und innerste Wesenszug der wesentlichen Herrschaft besteht darin, dass sie innerhalb des Gebietes des Gebots selbst ihren Dienst anzubieten vermögen für die Bestandsicherung der Herrschaft. Das Zu-Fall-bringen geht darauf, dass die Fallenden in gewisser Weise stehen bleiben, aber nicht oben stehen."

8 In een notie van waarheid als datgene wat (nog) niet gefalsificeerd is, klinkt dit metafysisch begrip nog na. Dit geldt evenzeer voor een pragmatische aanspraak op waarheid als datgene wat standhoudt en werkzaam is.

van een afstemming van het denken op een gegeven en vaste stand der zaken. Dit karakter, dat in de Middeleeuwen expliciet tot uitdrukking komt in de formule *veritas est adequatio intellectus ad rem*, bakent het domein af waarbinnen de westerse filosofie van Plato tot en met Nietzsche het wezen van de waarheid gedacht heeft. De moderne filosofie van de subjectiviteit blijft binnen dit domein voorzover ook hier de aandacht in het bijzonder uitgaat naar de wijze waarop de mens er verzekerd van kan zijn dat hij op adequate wijze gebruik maakt van zijn vermogens om zich naar het zijnde te richten. Zoals we zagen gaat het in de moderne metafysica om de vraag in hoeverre de mens er zeker van kan zijn dat hij zich op juiste wijze naar het zijnde richt. Het wezen van de waarheid verengt zich tot het streven naar zekerheid (GA 54, p.75). Ook voor Nietzsche is het ware dat wat zich naar het werkelijke richt om met dit werkelijke rekening te houden en zich hierin te verzekeren. Het werkelijke waar men zich volgens Nietzsche op moet richten, noemt hij de wil tot macht. Het gaat om het beantwoorden aan de wil tot macht. Gerechtigheid betekent hier het recht doen aan de wil tot macht.

Nietzsche heeft uitdrukkelijk de wil tot macht begrepen als *bevel*.⁹ Hiermee wordt volgens Heidegger iets expliciet wat vanaf het begin van de metafysica het wezen van de waarheid heeft gekenmerkt, namelijk het karakter van een imperatief dat het rechte en richtinggevende tot uitdrukking brengt. Ondanks de verschillende invullingen van het rechte is waarheid telkens uitgelegd als het van boven komende en zich als heer(schappij) presenterende: "Wahrheit ist abendländisch veritas. Das Wahre ist das auf je verschiedenen Gründen Sichbehauptende, Obenbleibende, von oben Kommende, der Befehl, wobei wiederum das »Oben« und das »Höchste« und der »Herr« der Herrschaft in verschiedenen Gestalten erscheint. »Der Herr« ist der christlich verstandene Gott; »der Herr« ist »die Vernunft«; »der Herr« ist der »Weltgeist«. »Der Herr« ist »der Wille zur Macht« (GA 54, p.77). Het bevel van de wil tot macht is het 'ja-zeggen' tegen het leven, het bevestigen en verhogen van een bepaalde toestand als doel op zichzelf.

De voltooiing van de filosofie van de subjectiviteit in een wil tot verzekering en verheffing van zichzelf correspondeert met een begrip van politiek als inrichting of ordening van de samenleving ter verzekering van zichzelf. Het nationaal-socialisme is een perverse gestalte van metafysische politiek, maar niet de enige. Politiek als zelfverzekering kan op verschillende plaatsen postvatten, bijvoorbeeld ook in een begrip van democratie.

9 Zie GA 54, p.77-78. Zie ook Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, nr.347 en *Jenseits von Gut und Böse*, nr.19.

§5 Metafysische politiek

In deze paragraaf wil ik de samenhang tussen de metafysica en de politiek verkennen. Hiervoor bespreek ik de analyse die Lacoue-Labarthe in *La Fiction du Politique* van deze samenhang geeft. Zijn analyse is in het bijzonder relevant omdat hij de metafysica vanuit een heideggeriaans perspectief aan de politiek relateert.¹⁰ Ik zal nagaan welk begrip van politiek en van politieke leiding hij in verband brengt met de metafysica en laten zien hoe volgens hem in het nationaal-socialisme de politieke metafysica tot een voltooiing komt. Ik sluit de paragraaf af met een aanvullend en kritisch commentaar op zijn uitleg.

§5.1 Politiek als *techné*

Lacoue-Labarthe heeft ingezien dat Heideggers beschouwingen over het voorstellende denken gebruikt kunnen worden om de representatie van de waarheid in de politiek ter discussie te stellen. In Heideggers kritiek op het afbeeldingsdenken ziet hij impliciet een kritiek op een politiek die op het juiste weten is gefundeerd.

Lacoue-Labarthe ziet als rode draad van de westerse traditie van het politieke denken over gemeenschap en staat de gedachte dat de gemeenschap afhankelijk is van een *techné* om zichzelf als politieke eenheid te (h)erkennen. De politieke gemeenschap behoeft een presentatie van zichzelf en voor zichzelf. De grondtrek van de politiek is hier gelegen in de idee van de plasticiteit (vormgeving) van de gemeenschap. Hoe bepalend de notie van plasticiteit is voor de politiek, blijkt volgens Lacoue-Labarthe uit de geschiedenis van het worstelende Duitsland om zich tot één volk binnen een staat te smeden. Deze geschiedenis laat zien dat het proces van de vorming van een volk, van de nationale identiteit, bepalender is voor een begrip van de politiek dan noties van arbeid en productie.¹¹ De Duitse droom om één volk te worden is echter niet louter een typisch Duits probleem, maar volgens Lacoue-Labarthe een uitvloeisel van een traditie waarin politiek wordt begrepen als de noodzaak om een (nog) verborgen natuur van de gemeenschap aanwezig te stellen door *techné*.

Politiek als *techné* hangt samen met een organisch begrip van de gemeenschap.¹² Het 'organische' heeft hier niet zozeer betrekking op een begrip van de gemeenschap als een levend organisme, maar veeleer op een notie van de gemeenschap als iets dat organiseerbaar is en organisatie behoeft. Lacoue-

¹⁰ Lacoue-Labarthe rekent overigens het vroege werk van Heidegger tot een metafysische politieke traditie. Deze speculatieve stelling laat ik hier verder buiten beschouwing.

¹¹ Lacoue-Labarthe 1987, p.122.

¹² Lacoue-Labarthe 1987, p.108-109.

Labarthe spreekt over een 'politieke organiciteit' ('*organicité politique*') die de identiteit van de gemeenschap aanwezig stelt, waardoor zij voor zichzelf herkenbaar wordt als natie. Deze organiciteit van de gemeenschap kenmerkt zich door een paradoxale logica die hij aanduidt met het begrip 'immanentisme', een begrip dat hij ontleent aan het werk van Jean-Luc Nancy.¹³ Het begrip 'immanentisme' wijst hier op de paradox waarbij een gemeenschap zich ten doel stelt een (beeld van de) gemeenschap tot stand te brengen door zich reeds als gemeenschap te begrijpen. Anders gezegd, de gemeenschap bewerkt zichzelf vanuit zichzelf tot een werk waarin het zich als gemeenschap constitueert en herkent.¹⁴

Lacoue-Labarthe analyseert de paradox waarbij een gemeenschap zichzelf reeds als gemeenschap moet percipiëren om zich als gemeenschap te constitueren, vanuit een notie van nabootsing die in de *techne* zelf besloten ligt.¹⁵ De politieke *techne* is gericht op het presenteren van een beeld (identiteit) van de gemeenschap. Het paradoxale ligt hierin dat voor deze presentatie zelf weer een beroep wordt gedaan op een beeld dat als leidraad kan fungeren. De *techne* richt zich op een beeld voor de beeldvorming en berust uiteindelijk op nabootsing, representatie. Of het nu gaat om het nabootsen van een *idee* zoals bij Plato het geval is of om het aanwezig stellen van een in de natuur gewortelde essentie zoals bij Aristoteles, telkens berust de presentatie op het afbeelden van een verondersteld en kenbaar voor-beeld.

Een begrip van de politiek als *techne* geeft aan de politieke gemeenschap een kunstmatig karakter in de zin dat zij niet van nature gegeven is, maar tot stand moet worden gebracht. De aristotelische karakterisering van de politieke gemeenschap als van nature gegeven is hiermee niet in tegenspraak wanneer we beseffen dat de Griekse *techne* niet tegenover de *phusis* staat, maar deze eerder aanvult. Zowel *techne* als *phusis* kunnen worden opgevat als wijzen van *poiesis*. Het verschil ligt hierin dat de *poiesis* van de *phusis* betrekking heeft op het vanuit zichzelf te voorschijn en tot stand komen, terwijl de *techne* iets te voorschijn en tot stand brengt wat zonder *techne* verborgen zou blijven. De *techne* blijft hier betrokken op en afhankelijk van hetgeen tot stand wordt gebracht, dat wil zeggen van de natuur. We zouden dus kunnen zeggen dat de politieke gemeenschap *techne* behoeft om haar natuur te laten verschijnen en

13 Lacoue-Labarthe 1987, p.111.

14 Nancy formuleert de logica van het 'immanentisme' als volgt: "(...) une visée de la communauté des êtres produisant par essence leur propre essence comme leur oeuvre, et qui plus est produisant précisément cette essence *comme communauté*." Nancy 1986, p.14. Een andere omschrijving die Lacoue-Labarthe zelf geeft, is deze: de gemeenschap, aan het werk ('travail') en gericht op het werk ('oeuvre'), be-werkt zichzelf en volbrengt het proces van zelfaffirmatie en zelfproductie. Lacoue-Labarthe 1987, p.112.

15 Zie voor de bespreking van dit mimetische karakter Lacoue-Labarthe 1987, hoofdstuk 8.

realiseren. Politiek is voor de Grieken een vorm van *techne* omdat zij de natuur van de politieke gemeenschap tot stand brengt.

Alhoewel het karakter van de *techne* in de filosofie van de subjectiviteit een verandering ondergaat, wordt de logica van de mimesis niet verlaten. De *techne* geraakt hier los van haar directe betrokkenheid bij en afhankelijkheid van de *phusis*. De politieke gemeenschap is nu niet alleen afhankelijk (van de *techne*) van de mens om haar aanwezig te stellen, maar ook om haar wezen überhaupt vast en zeker te stellen. Het tot stand brengen van de politieke gemeenschap wijst nu niet op een gehoor geven aan de *phusis*, maar op een proces van zelfaffirmatie, dat wil zeggen een bevestiging van de identiteit en het doel van de politieke gemeenschap vanuit en door zichzelf. Het immanentisme van de *techne* wordt als het ware expliciet.

Het heersen van het funderende denken in de moderniteit manifesteert zich hier in de volledige afhankelijkheid van het menselijke ingrijpen om het 'wezen' van de politieke gemeenschap te realiseren. Zonder de menselijke vormgeving is er geen sprake van politieke gemeenschap, maar van een amorfe massa. Deze vormgeving maakt van een losse verzameling van individuen of groepen een solide gemeenschap en schept orde vanuit de chaos. De moderne *techne* veronderstelt dus niet een gegeven natuur die gerepresenteerd moet worden, maar de chaos die door de schepping overwonnen moet worden. De macht tot vormgeving als zodanig komt in de plaats van de vormgeving aan de hand van een (voor)beeld, oftewel presentatie om de presentatie zelf komt in de plaats van de re-presentatie. Lacoue-Labarthe beschouwt het vormgeven dat een doel op zichzelf wordt als de voltooiing van een traditie waarin politiek wordt begrepen als *techne*. Deze voltooiing komt volgens hem in het nationaal-socialisme expliciet tot uitdrukking.

§5.2 Metafysica van het nationaal-socialisme

Wat Lacoue-Labarthe in het nationaal-socialisme ziet gebeuren, is niet zozeer dat het Duitse volk zich een bepaald beeld van zichzelf toeëigent als wel dat het Duitse volk zich presenteert als een volk dat zichzelf schept. De mythe van het arische ras wijst niet zozeer op een bepaald (voor)beeld dat gerepresenteerd moet worden als wel op de *macht* tot zelfcreatie. De nazistische mythe is de mythe tot mythevorming: "(...) le mythe (de la race) est le mythe du mythe, ou le mythe de la puissance formatrice de mythes. Le mythe de la «mythopoïesis» elle-même dont le type, selon la logique même de l'immanentisme esthétique-politique, est à la fois le fictionnement et le fictionné. (...) Le nazisme est le mythe nazi, c'est-à-dire le type aryen, comme sujet absolu, pure volonté (de

soi) se voulant elle-même."¹⁶ Het nationaal-socialisme is in zijn wezen een nationaal-esthetisme waarin de politiek van de vormgeving zich manifesteert als een doel op zichzelf, namelijk als de wil als zodanig om zichzelf te presenteren en tot stand te brengen. De mimesis, die ten grondslag ligt aan elke vorm van representatie, berust in de mythologie van Nazi-Duitsland niet op een beroep op één of andere *eidos* of natuur, maar betreft de nabootsing van de idee van een volk dat zichzelf, zijn eigen cultuur schept. Het Duitse volk is een cultuurscheppend volk dat zijn eigen mythes creëert en hiermee een eigen plaats verwerft in de geschiedenis te midden van andere volkeren.

Lacoue-Labarthe brengt de politiek van de vormgeving rechtstreeks in verband met de uitroeiing van de joden in de concentratiekampen. Hier vindt de ultieme ontarding van de idee van zelschepping plaats voorzover het jodendom de ultieme uitdaging vormt van deze idee. De joden, met hun afkeer voor elke mythe en hun vermogen om zich aan elke cultuur aan te passen, vormen als het ware het tegenbeeld van de wil tot mythe-vorming en zelf-creatie.¹⁷ Vanuit het nationaal-socialisme bezien waren de joden geen cultuurscheppers maar cultuurdragers en hadden dan ook geen deel aan de geschiedenis van het Duitse volk of zelfs aan die van de mensheid. Het zijn het cosmopolitisme en de verwerping van elke mythe-vorming en afgoderij die in de concentratiekampen moesten worden vernietigd. In de catastrofale ontkenning van het jodendom in 'Auschwitz' onthult zich volgens Lacoue-Labarthe aan het westen het wezen van zijn politieke traditie als vormgeving (*techné*).¹⁸

Lacoue-Labarthe ziet zijn visie op het nationaal-socialisme in het bijzonder bevestigd worden in een brief van Goebbels waarin deze de politiek opvat als kunst en zichzelf als kunstenaar. Ik wil kort op deze brief ingaan, omdat zij volgens mij een metafysisch aspect toont dat vanuit Heidegger wezenlijker lijkt dan het aspect van de vormgeving.

In deze brief van 11 april 1933 reageert Goebbels op het protest van Furtwängler met betrekking tot de racistische discriminatie in de kunst: "C'est votre droit le plus strict de vous sentir artiste et de regarder même les choses de la vie d'un point de vue artistique. Cela n'implique cependant pas que vous vous en teniez à une position non politique à l'égard du phénomène d'ensemble qui

¹⁶ Lacoue-Labarthe 1987, p.136-137.

¹⁷ Lacoue-Labarthe verwijst in dit verband naar de analyse van Blanchot: "(...) les Juifs incarnent (...) le rejet des mythes, le renoncement aux idoles, la reconnaissance d'un ordre éthique qui se manifeste par le respect de la loi. Dans le Juif, dans le 'mythe du Juif', ce que veut anéantir Hitler, c'est précisément l'homme libéré des mythes." Lacoue-Labarthe 1987, p.138.

¹⁸ "Dans l'apocalypse d'Auschwitz ce n'est ni plus ni moins que l'Occident, en son essence, qui s'est révélé - et qui ne cesse, depuis, de se révéler." (...) Auschwitz est très précisément (...) le déchet de l'idée occidentale de l'art, c'est-à-dire de la *techné*." Lacoue-Labarthe 1987, p.59, 72. Lyotard plaatst op een vergelijkbare wijze de westerse traditie tegenover het jodendom, maar onderschrijft niet de stelling dat in 'Auschwitz' het wezen van de westerse traditie onthuld wordt (Lyotard 1990, met name p.112 e.v.).

se déroule en Allemagne. La politique est, elle aussi, un art, peut-être même l'art le plus élevé et le plus large qui existe, et nous, qui donnons forme à la politique allemande moderne, nous nous sentons comme des artistes auxquels a été confiée la haute responsabilité de former, à partir de la masse brute, l'image solide et pleine du peuple."¹⁹ De politiek van de *techne* komt in het zelfbeeld van Goebbels als politieke leider expliciet tot uitdrukking. De politicus is hier een kunstenaar aan wie de hoogste verantwoordelijkheid is toevertrouwd om van de amorfe massa een solide beeld van het volk te maken.

Dit zelfbeeld van de politieke leider als kunstenaar bevestigt in een bepaald opzicht Heideggers analyse van de moderne metafysica. Kenmerkend voor de filosofie van de subjectiviteit is de ervaring van het werkelijke als dat wat te funderen en te ordenen is. Het zijnde wordt tegemoet getreden vanuit het gezichtspunt van de schijn en de chaos. Het zicht op de gegeven gemeenschap als ruwe massa is een voorbeeld van de wijze waarop het zijnde in de moderne tijd wordt ervaren. De factische wereld wordt hier gezien vanuit het gezichtspunt van de schijn en chaos en het is dit gezichtspunt dat ook de dynamiek van de mimetologie allereerst mogelijk maakt. Nabootsen en aanwezig stellen van het ware in de factische wereld geschiedt veelal vanuit een ontkenning of onderschikking van de zinvolheid van deze wereld.

In de brief van Goebbels wordt overduidelijk de politiek als kunst en de leider als kunstenaar verstaan, maar de fixatie op deze esthetisering van de politiek is onvoldoende om het verband tussen het wezen van de techniek en het nationaal-socialisme te leggen. In de techniek gaat het niet louter om het vormgeven aan de gemeenschap (gedacht als vormeloze materie) en om het scheppen van eenheid. Het wezen van de techniek manifesteert zich in een specifieke manier van vormgeven, namelijk in een ongelimiteerde perfectionering van de (re)presentatie. Het is opvallend dat Goebbels in de brief zijn taak verder zag gaan dan het louter vormgeven of creëren van eenheid. Aansluitend aan het bovenstaande citaat schrijft hij: "La mission de l'art et de l'artiste n'est pas seulement d'unir, elle va bien plus loin. Il est de leur devoir de créer, de donner forme, d'éliminer ce qui est malade et d'ouvrir la voie à ce qui est sain." De gemeenschap komt niet alleen tot stand in het scheppen van een beeld, maar ook door het elimineren van het zieke, het lelijke en het behouden van het gezonde, het schone. Dit streven tot sanering en afstoting van het zieke beantwoordt aan het wezen van de techniek, niet omdat hierbij technische middelen op grote schaal worden ingezet, maar omdat de gemeenschap bij voorbaat vanuit het oogpunt van sanering wordt geviseerd. Dit proces van sanering is ongelimiteerd. Niet omdat de stand van de techniek (nog) niet is opgewassen tegen het zieke, maar omdat het opsporen van het schadelijke en de sanering als zodanig het doel zijn geworden. Het type leider dat beantwoordt aan

¹⁹ Lacoue-Labarthe 1987, p.93.

het wezen van de techniek, is niet louter de kunstenaar die van betekenisloze materie een zingevend geheel weet te maken, maar ook en misschien eerder de arts-chirurg of de sanerings-manager die in het lichaam of de organisatie het schadelijke weg snijdt om het gezonde te behouden. Leiden is hier saneren door het afstoten van het 'slechte' en het behouden van het 'goede'. De voorbeelden die Heidegger met betrekking tot de onderschikking van het (metafysisch) 'ondemenselijke' aan de instinctmatige beheersing noemt, namelijk de 'Gesundheitsführung' en de 'Züchtung', zijn verre van willekeurig (zie §3). Waar de samenleving als geheel ondergeschikt wordt aan een dergelijke ordening en sanering, omsluit de voltooide metafysica op verborgen wijze het politieke domein.²⁰

§5.3 Politiek als bevelen

Het leggen van een verband tussen de voltooide metafysica en het politieke domein is niet onproblematisch. De voltooide metafysica wordt gekenmerkt door het heersen van een horizon waarin het zijnde onderworpen wordt aan een functionele ordening uit het oogpunt van verzekering en verheffing van zichzelf. Het gaat om het heersen van een ongeremde wil tot 'zelfinrichting' en 'zelffundering'. Er kan een misverstand ontstaan wanneer deze begrippen op één lijn worden gesteld met noties als zelfbestuur of zelfhandhaving die wezenlijk thuis horen in het politieke domein. Lacoue-Labarthe wekt de indruk met zijn kritiek op de moderne metafysica elke notie van politieke sturing of zelfbepaling te verwerpen. De politiek dreigt hier uit het zicht te verdwijnen. Het gaat mij hier om het ophelderen van de verenging die verschillende politieke noties vanuit de voltooide metafysica ondergaan.

De greep van de voltooide metafysica op het politieke domein manifesteert zich in de verenging van het begrip gemeenschap tot maatschappij als het domein waarin individuen en groepen hun economische en sociale doeleinden nastreven. Hiermee hangt samen een verenging van de politiek tot een instrument van maatschappelijke ordening. Politiek wordt de *ratio* van de politieke gemeenschap (als eenheid van politiek en maatschappij) in de zin dat zij het oogpunt vormt waaraan de maatschappij als geheel ondergeschikt is. Het funderen van een politieke orde wijst hier op de instelling van een dergelijk oogpunt van waaruit de maatschappelijke orde kan worden verzekerd of van waaruit op nieuwe ordeningsmogelijkheden kan worden geanticipeerd.

Politiek wordt zo gefundeerd op wat Heidegger het bevel (het *imperium*) noemt. Niet het recht op bevelen wordt hier gerechtvaardigd, maar politiek

²⁰ "Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemässen Gesellschaftsordnung." SdD, p.65.

wordt als zodanig als bevelen begrepen, dat wil zeggen als het bezetten, afbakenen en onderwerpen van een gebied door zich er boven te verheffen en door zo voortdurend overzicht te houden. Het bevelen stelt bij voorbaat een boven gesitueerd beheersingspunt (de politiek als *ratio* van de politieke gemeenschap) in, van waaruit het ondergeschikte (de maatschappij als het 'materiaal' van de politieke gemeenschap) georganiseerd kan worden. Het gaat in deze *imperiale* politiek om de samenhang tussen de eis van orde en het perspectief van de chaos.

Wanneer de politiek louter in het teken komt te staan van sturing en ordening van de maatschappij, treedt volgens Heidegger een gelijkvormigheid tussen de ogenschijnlijk verschillende staatsvormen op. Vanuit het perspectief van een zichzelf regulerend sociaal lichaam (als de wil die zichzelf wil) verschijnen alle staatsvormen slechts als besturingsinstrumenten (UdM, p.92-93). Heideggers wantrouwen jegens de democratie zoals dat ook nog in het *Spiegel*-interview tot uitdrukking komt, dient in dit licht te worden gezien (Sp, p.324). Wanneer de democratie alleen gefundeerd wordt op het succes dat ze heeft bij de regulering en beheersing van conflicten en bij de ordening van de maatschappij als geheel, dreigt zij een speelbal te worden van sociaal-politieke verhoudingen. Politiek wordt dan een orderings- of sturingsmechanisme van een samenleving die zichzelf inricht en verzekert. Deze vorm van democratie beantwoordt aan de aanspraak die vanuit de moderne metafysica op de politiek wordt gemaakt, namelijk de aanspraak van een zichzelf verzekerende en inrichtende samenleving.²¹

Voor de wil tot verzekering en ordening is de politiek als sturingsmechanisme slechts één van de instrumenten waar zij zich van bedient. Dit impliceert volgens mij dat in de voltooid metafysica de politiek ook haar primaat kan verliezen. Wanneer politieke organen door inefficiëntie en ineffectiviteit een belemmerende rol gaan spelen met betrekking tot maatschappelijke ordening, kan in naam van efficiëntie en effectiviteit het primaat van sturing en ordening verschoven worden van de politiek naar andere sectoren van de samenleving.

In Heideggers kritiek op de metafysische notie van waarheid kunnen we impliciet een verwerping lezen van een begrip van de politiek als de beheersende *ratio* van de gemeenschap. Vanuit zijn filosofie ligt het voor de hand om een notie van politiek te ontwikkelen waarbij de gemeenschap niet bij voorbaat in het perspectief van de regulering van chaos (oftewel van pluralisme) komt te staan. Een dergelijk perspectief ontstaat bijvoorbeeld door de vrees voor anarchie, het asociaal gedrag van individuen of de heterogeniteit van de gemeenschap als onderlaag van de politieke orde op te voeren. Het perspectief van de chaos kan worden vermeden door de gemeenschap te duiden vanuit

²¹ Hiermee wordt uiteraard niet de mogelijkheid ontkend om de democratie op een meer principiële wijze te funderen.

Heideggers begrip van het *Dasein*. Dit begrip voorkomt ook dat een organische of essentialistische notie van gemeenschap aan de politieke orde ten grondslag wordt gelegd.

Vanaf hoofdstuk 5 zal ik Heideggers antwoord op de functionele inrichting van de maatschappij onderzoeken. Aan de hand van de inzichten van SuZ zal ik in hoofdstuk 5 zijn begrip van gemeenschap, politieke gemeenschap en politiek verkennen. In hoofdstuk 6 zal ik laten zien dat Heideggers filosofie een alternatief biedt voor het funderen van de politieke orde op het bevel, dat wil zeggen op de instelling van een boven de maatschappij verheven oogpunt als de *ratio* van de gemeenschap. De implicaties voor een begrip van politieke leiding en gezag worden in hoofdstuk 7 onderzocht. De bespreking van Heideggers notie van waarheid in de volgende twee hoofdstukken banen de weg voor de analyse van deze vraagstukken.

Hoofdstuk 3

Dasein, wereld en waarheid

§1 Inleiding

De analyses van de voltooide metafysica behoren tot het zogenaamde latere werk van Heidegger, maar het problematische karakter van de wijze van funderen en van het waarheidsbegrip van de filosofie van de subjectiviteit wordt reeds in SuZ aan de orde gesteld. De kern van zijn kritiek komt in SuZ tot uitdrukking in het verwijt dat deze filosofie eerst de factische wereld in het niets stort om deze vervolgens weer (subjectief) te moeten opbouwen (SuZ, p.206). De wereld heeft geen ordenende of legitieme betekenis vanuit zichzelf (dat wil zeggen zonder de subjectieve grondlegging) en verschijnt aldus als een *te funderen* wereld. Kenmerkend is dit dubbele perspectief: de wereld komt in het licht te staan van de eis tot fundering, maar dit betekent tegelijkertijd dat zij in het perspectief van de chaos wordt geplaatst. Slechts door de factische wereld eerst in het perspectief van de schijn en chaos te vernemen of door het factische bij voorbaat legitimiteit te ontzeggen, laat de eis tot funderen zich gelden. De funderingseis is hier verwikkeld in een spel met het waarnemen van een tekort aan legitimiteit waarbij de eis tot rationele fundering gepaard gaat met een ondermijning van de zeggenschap van de factische wereld. Wat in deze wereld tot stand is of wordt gebracht, kan telkens onder het perspectief van het gebrek aan fundering worden geplaatst en de mens storten in een oneindige opgave om de grond te leggen en weer te ondermijnen.

In SuZ neemt Heidegger de factische wereld als vertrekpunt van zijn analyse, maar dit vertrekpunt vormt op zichzelf niet zijn antwoord op het subjectieve funderen. Het funderen en legitimeren is alleen zinvol in het licht van het doorbreken van de vanzelfsprekendheid van het alledaagse, het scheiden van de schijn van het zijn en het zich compromitteren aan het zijn. Reeds in SuZ is duidelijk dat de factische wereld weliswaar op het spel komt te staan, maar niet om haar te opponeren aan een transcendente wereld of om haar onder een tekort te plaatsen. De wereld wordt op het spel gezet om haar overvloed te ervaren, haar verborgen zeggenschap en verwaarloosde mogelijkheden allereerst te ontdekken.

Het in het geding geraken van wereld wordt door Heidegger verstaan als een waarheidsgebeuren. Om zijn inzet duidelijk te krijgen en ter voorbereiding van de analyse van de politiek als een waarheidsdomein en als een wereldscheppende macht, wil ik in dit en het volgende hoofdstuk aandacht besteden aan zijn begrip

van wereld en waarheid. Ik bespreek hier zijn waarheidsbegrip als zodanig. In het volgende hoofdstuk ga ik in op een bepaald aspect van de waarheid, namelijk de berging van de waarheid in het zijnde aan de hand van de analyse van het kunstwerk.

In §2 laat ik zien hoe Heidegger in SuZ met zijn analyse van het *Dasein* en de wereld het subject als uitgangspunt tracht te mijden. Zijn uitgangspunt is veeleer de openheid van de wereld waarop ook de waarheid gefundeerd is. Niet het subjectieve oordeel maar deze openheid vormt de plaats van de waarheid (§3). Het wezen van de waarheid wordt door Heidegger echter niet verstaan als een open plaats, maar als een gebeuren van onthulling en verhulling, als een spel van vrijgave en onthouding. Waarheid heeft dan eerder betrekking op een speelruimte dan louter op een plaats. Aan de hand van een analyse van het begrip 'Entschlossenheit' uit SuZ licht ik in §4 de notie van waarheid als speelruimte nader toe. Hierbij besteed ik ook aandacht aan het werk dat na SuZ tot stand komt. Vanwege de cruciale betekenis van de verberging in het geschieden van waarheid ga ik in §5 hier dieper op in. Ik sluit af met een bespreking in §6 van de rol van de mens in het waarheidsgebeuren.

§2 *Dasein* en wereld

SuZ staat in het teken van het hernemen van de vraag naar het zijn. Heidegger tracht zich te distantiëren van een traditie waarin het zijn als de hoogste algemeenheid is begrepen en hiermee de vraag naar het zijn als onproblematisch is ervaren. Hij problematiseert deze vraag door te vragen naar de *zin* van zijn. Vanuit de vraag naar de zin van zijn betreft hij het zijn op de problematiek van het verstaan, begrijpen, interpreteren van zijn en hiermee op de mens als het zijnde dat (het zijn) verstaat. De analyse van de mens als *Dasein* kent in SuZ dan ook een beperkte invalshoek, namelijk het blootleggen van de zijnsstructuren van de mens als adequate toegang tot de zin van zijn. Vanwege deze beperkte invalshoek heeft Heidegger in SuZ niet de pretentie om een volledige ontologie van het menselijke bestaan te ontwikkelen (SuZ, p.17).

Als vertrekpunt voor zijn analyse kiest Heidegger niet de mens in een bijzondere hoedanigheid (als bijvoorbeeld politieke actor of als wetenschapper), maar neemt hij de mens in zijn alledaagse omgang met de dingen en andere mensen. In deze alledaagsheid heeft de mens altijd al een begrip van de zijnden die hij ontmoet zonder dat dit begrip noodzakelijk tot reflectie hoeft te komen. De analyse van het zijn van de mens richt zich allereerst op de vraag wat het betekent om zijnde überhaupt te ontmoeten en er mee om te gaan. Onderzocht wordt het betrokken zijn op het zijnde als zodanig.

Wanneer voor dit vertrekpunt wordt gekozen, betekent dat uiteraard niet dat wordt aangenomen dat de mens in zijn alledaagsheid een juist ontologisch begrip van zijn zijn zou hebben. Het tegendeel is eerder het geval. Door zijn gericht-

heid op het zijnde is de mens geneigd zijn zijn ook als een zijnde, als iets wat eenvoudigweg voorhanden is, op te vatten. Heidegger spreekt in dit verband van een ontologische weerkaatsing van het verstaan van zijnden op de uitleg van het zijn van de mens (SuZ, p.15-16). De mens heeft de tendens om zichzelf te bezien zoals hij naar zijnden kijkt, als iets wat voorhanden is. Ook het ontologische vragen van filosofen naar het zijn van de mens staat onder de verleiding om dit zijn in termen van het voorhandene en aanwezige te begrijpen. Heidegger probeert met zijn analyse van het zijn van de mens te laten zien dat dit zijn niet gevat kan worden in termen die ontleend zijn aan het zijn van voorwerpen. Zo lijkt het ontologisch begrip van de mens of van een cultuur als een gesloten en op zichzelf staand zijnde te steunen op categorieën die eerder thuis horen in de bepaling van voorwerpen. De analyse van het zijn van de mens vereist een begrippenkader dat recht doet aan het eigen zijnskarakter van de mens.

De mens onderscheidt zich van alle andere zijnden op grond van zijn zijnsverstaan. Het bijzondere van het zijn van de mens in vergelijking met het zijn van andere zijnden, is dat de mens in zijn zijn altijd al betrokken is op dit zijn, of zoals Heidegger het formuleert 'dat het in zijn zijn *om* dit zijn zelf gaat' (SuZ, p.12). Wezenlijk voor de mens is dus zijn openheid voor het zijn als zodanig. Omdat de mens zich altijd al in een verstaan van zijn bevindt waarin het omgaat met voorwerpen en andere mensen ontmoet, kan het expliciet naar deze voorwerpen vragen, omgangsvormen onderzoeken, handelingen legitimeren. Activiteiten als uitleggen, vragen, onderzoeken, rechtvaardigen en funderen hebben hun grond in het verstaan van zijn.

Door de mens in zijn alledaagse omgang met het zijnde als uitgangspunt te nemen, kan Heidegger vragen vermijden die vanuit de filosofie van de subjectiviteit tot problemen kunnen leiden. Doordat in deze filosofie het subject eerst wordt doordacht in afzondering van de materiële sfeer, ontstaat de vraag hoe vanuit de sfeer van het subject de stap kan worden gemaakt naar de sfeer van het materiële. Het beroep op een notie van 'overeenstemming' tussen beide sferen lijkt het probleem slechts te verschuiven. Onduidelijk blijft *wat* nu deze overeenstemming draagt. De overeenstemming tussen subject en object wordt eenvoudigweg voorondersteld (SuZ, p.215; N.I, p.514). Even problematisch is de relatie tussen subject en subject. Tegenover het gesloten en afgezonderde subject benadrukt Heidegger de openheid van het zijn van de mens als zodanig. Hij wil niet louter aantonen dat de mens op ontisch niveau niet begrepen kan worden als een gesloten en statisch zijnde, maar ook en vooral dat de mens op ontologisch niveau moet worden uitgelegd in termen van openheid en 'mogelijkheid'. Hoe moeten we de primaire openheid voor het zijn begrijpen?

De mens is geen wezen dat uitgerust is met (zelf)bewustzijn waarmee het vervolgens een relatie aanknoopt met voorwerpen en andere mensen, maar bevindt zich altijd al in een wereld waarin hij met dingen en andere mensen vertrouwd is. Wanneer Heidegger het zijn van de mens aanduidt met *Dasein* dan tracht hij deze openheid te benadrukken: de mens staat in de openheid van het

'Da', hij is 'Ek-sistenz'.¹ De mens heeft niet op dezelfde manier toegang tot de wereld zoals hij toegang heeft tot een wegennet, de catalogus van een bibliotheek of een gebouw. De toegankelijkheid van de wereld constitueert het zijn van de mens als zodanig. Wereld wijst niet op een buiten waartoe de mens zich al dan niet kan verhouden, maar op een ruimtelijkheid van waaruit het allereerst mogelijk is om zijnden te ontmoeten en tegemoet te treden. Wereld verhoudt zich niet tot de mens "als das Seiende, das das Dasein wesenhaft nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, »*worin*« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«" (SuZ, p.65). Deze (voorontologische) existentiële betekenis van wereld kan op verschillende niveaus worden uitgewerkt. Wereld kan bijvoorbeeld slaan op de naaste omgeving waarin men zich begeeft, maar ook op het publieke domein van een gemeenschap. Alhoewel Heidegger in SuZ veel aandacht schenkt aan de wijze waarop de mens in zijn naaste omgeving gebruiksvoorwerpen ter hand neemt, wordt reeds aan het begin van SuZ aangegeven dat ook de gemeenschappelijke ruimte vanuit het begrip wereld kan worden opgehelderd.² We kunnen hierin een aanwijzing lezen om ook het politieke domein vanuit een notie van wereld te duiden. In hoofdstuk 6 wordt deze aanwijzing nader uitgewerkt.

In een fenomenologische analyse van de naaste omgeving van de mens laat Heidegger zien dat de zijnden hier allereerst verschijnen om er iets mee te doen (SuZ, §15). In de alledaagse omgang met het zijnde wordt het zijnde gebruikt, vervaardigd of onderhouden. Het is hier altijd bij de hand. Wanneer we het zijnde in zijn gebruik volgen, dan zien we dat het gehanteerde zijnde betrokken is op andere zijnden en gezamenlijk een geheel van verwijzingen vormen. Zo komen bijvoorbeeld bij het schrijven van een brief de vulpen, het papier, de tafel, de bureaulamp in een bepaalde samenhang te staan. Dit verwijzingsgeheel wordt gedragen door een bepaalde doelgerichtheid, hier het schrijven van de brief. Het zijnde wordt gebruikt met het oog op een taak waarin het zich echter als gebruiksvoorwerp lijkt te verhullen. Men zou het zo kunnen formuleren dat in het schrijven van een brief de pen zich verschuilt om juist als schrijfgereedschap te dienen. De taak op zijn beurt is evenzeer ingebed in een groter verwijzingsgeheel. Zo dient de geschreven brief om gelezen te worden en de vervaardigde schoen om gedragen te worden. Ook de taak verwijst naar datgene waarvoor het kan worden aangewend en heeft aldus dezelfde zijnswijze als een gebruiksvoorwerp. Eveneens vindt men in de taak een betrokkenheid op gebruikte materialen zoals leer, lijn en garen om schoenen te maken. Wat vervaardigd wordt, verwijst niet alleen naar datgene waarvoor het kan worden gebruikt en naar datgene waaruit het bestaat, maar ook naar degene voor wie het

1 Zie de derde aantekening bij p.133 van SuZ: "Dasein existiert und nur es; somit Existenz das Aus- und Hinaus-stehen in die Offenheit des Da: Ek-sistenz."

2 "Welt meint die »öffentliche« Wir-Welt oder die »eigene« und nächste (häusliche) Umwelt." SuZ, p.65.

bestemd is. Men kan zeggen dat bij het schrijven van een brief de ontvanger van deze brief op de een of andere wijze aanwezig is.

De fenomenologische analyse van de alledaagse omgang met zijnden laat zien dat de mens hier weliswaar allerlei zijnden ontmoet en hanteert, maar dat de naaste omgeving als het geheel van verwijzingen en verwijzingssamenhangen niet als zodanig verschijnt maar onthematisch blijft. In de alledaagse omgang met de zijnden blijft de wereld verborgen. Toch is het mogelijk dat de wereld zich in de alledaagsheid meldt (SuZ, §16). Zo kan de mogelijkheid zich aandienen dat de omgang met het zijnde onverwachts wordt belemmerd. Het gehanteerde zijnde kan bijvoorbeeld in het gebruik kapot gaan, waardoor het zijn karakter van dienstbaarheid dreigt te verliezen. Dit zijnde dat in eerste instantie niet opviel, doorbreekt de vertrouwde inbedding in een verwijzingsgeheel en trekt alle aandacht naar zich toe. Maar juist de storing van de verwijzing, dat wil zeggen de plotselinge onbruikbaarheid van het voorwerp, maakt de aanwezigheid van de verwijzing uitdrukkelijk. De hamer die kapot gaat, licht op als het zijnde dat dient om te hameren.

Nu is de mens in zijn alledaagsheid niet alleen vertrouwd met dienstbare voorwerpen, maar ook met andere mensen. Een fenomenologische analyse van de alledaagse omgang met anderen laat zien dat zomin als de mens in zijn naaste omgeving betekenisloze dingen tegenkomt maar allereerst zijnden in hun dienstbaarheid hanteert, zomin ontmoet de mens in zijn alledaagsheid 'vrijzwevende', identiteitsloze individuen waarmee vervolgens een betrekking wordt aangeknoopt. De ander verschijnt allereerst in een bepaalde hoedanigheid, bijvoorbeeld als medepassagier, postbode, huisgenoot, verkoper. De wereld is er één die ik altijd al met anderen deel en waarbij ik altijd al een verstaan heb van de aanwezigheid van de ander.

Wereld wijst aldus op een geheel van verwijzings- en betekenissamenhangen dat in de vertrouwde omgang met de dingen en andere mensen als zodanig verborgen blijft. De alledaagse verschijning van voorwerpen en omgang met andere mensen geschiedt niet alleen vanuit de wereld, maar ook op grond van de verberging van wereld. Daar waar de vertrouwdheid met het zijnde verbroken wordt, bijvoorbeeld door het kapot gaan van de hamer in het gebruik, door de afwezigheid van de fiets op de plaats waar hij was achtergelaten of door het plotselinge vertrek van een nabije vriend, licht de inbedding in de wereld op. Afhankelijk van de aard van de gebeurtenis valt de mens meer of minder gemakkelijk terug in de vanzelfsprekendheid van het alledaagse bestaan.

Nauwkeurig beschouwd vormt de wereld niet zozeer een geheel van verwijzings- en betekenisstructuren. Wereld is niet het meest omvattende verwijzingsgeheel waar alle andere verwijzingen samenkomen. De totaliteit van de verwijzingen zou dan in laatste instantie weer betrokken worden op een zijnde dat de zijnswijze van een gebruiksvoorwerp heeft. Uiteindelijk is de dienstbaarheid van het gebruiksvoorwerp betrokken op een mogelijkheid van het zijn van het *Dasein* zelf. De zijnswijze van de dienstbaarheid, oftewel de

doelgerichtheid, is gefundeerd op een bepaalde mogelijkheid waarin de mens geworpen is. Wereld is dan veeleer de plaats of horizon van waaruit en waar naartoe de mens gebruiksvoorwerpen en anderen duidt. Waarheid wordt in SuZ vanuit deze openheid van de wereld geduid. In de volgende paragraaf ga ik nader op de openheid van de wereld in. Het ophelderen van deze openheid vormt een eerste stap om het wezen van de waarheid te doorgronden.

§3 Openheid van de wereld als plaats van de waarheid

We hebben gezien dat Heidegger bij Plato een verandering waarneemt in het wezen van de waarheid die de grond heeft gelegd voor de verschuiving van een begrip van waarheid als onverborgenheid (*aletheia*) naar een begrip van waarheid als overeenstemming (*homoiosis*, *adequatio*). De vraag naar de waarheid ontwikkelt zich tot de vraag of het gedachte overeenstemt met de werkelijke toestand van zaken. Omdat de werkelijke toestand van zaken wordt uitgesproken in een oordeel, wordt het oordeel de plaats van de waarheid. Vanuit dit gezichtspunt kunnen alleen oordelen waar dan wel onwaar zijn.

Reeds in SuZ stelt Heidegger het begrip van waarheid als overeenstemming ter discussie door te vragen naar de aard van de overeenstemming tussen verstand en zaak (SuZ, §33 en 44; vergelijk WdW, p.182-183). De traditie heeft in zijn ogen de relatie tussen verstand en zaak niet bevredigend opgehelderd of simpelweg voorondersteld. Heideggers fenomenologische analyse van de bodem van de overeenstemming is er niet op gericht de oordeelswaarheid als zodanig te verwerpen als wel de leidende rol die het oordeel met betrekking tot de waarheidsproblematiek heeft gekregen, te bekritisieren. Zijn kritiek richt zich op de verenging van de waarheid tot het bereik van het oordeel. Het oordeel *over* het zijnde is slechts mogelijk voorzover het zijnde reeds ontdekt (onverborgen) is voor het *Dasein* dat zich vrij met het zijnde inlaat en zo *ontdekkend* is. Het zich inlaten met het ontdekte zijnde grondt zelf in de openheid ('Erschlossenheit') van het *Dasein*. De toegankelijkheid van de wereld waar de mens voorwerpen en anderen kan ontmoeten, is aldus veeleer de plaats van de waarheid dan het oordeel. Het oordeel begrijpt Heidegger als een afgeleide modus van het uitleggen dat zelf weer in het (zijns)verstaan zijn grond heeft (SuZ, §33). Ik wil hier nader op ingaan.

Het uitleggen is een bepaalde zijswijze van het *Dasein* waarin datgene wat reeds onthematisch wordt verstaan uitdrukkelijk door het *Dasein* wordt eigen gemaakt. Het oordeel is op zijn beurt een specifieke wijze van uitleggen. De afgeleide zijswijze van het oordeel laat zich als volgt begrijpen. In de alledaagse omgang met voorwerpen die we ter hand nemen, worden deze voorwerpen verstaan vanuit hun bruikbaarheid. Het zicht dat het gebruik (bege)leidt, kan worden verbroken waardoor het als een voorhanden ding kan verschijnen. Terwijl het voorwerp dat ter hand wordt genomen, in het gebruik

zelf niet in het oog springt, wordt het nu uitdrukkelijk voorwerp van aanschouwing. Het voorwerp dat ter hand was, is een voorhandene geworden dat los van plaats en betekenis in het geheel van verwijzingen naar zijn wat-zijn kan worden bepaald. Volgens Heidegger wordt het oordeel mogelijk door deze verschuiving van het (bege)leidende *zicht* van het gebruiksvoorwerp naar de *kijk* op een voorhanden ding.

Het oordeel vertoont de volgende structuur. Allereerst wordt in het oordeel een zijnde aangewezen. Het gaat hier niet om een voorstelling van het zijnde, maar om het tonen of aanwijzen. In de tweede plaats wordt een bepaling gegeven van datgene wat aangewezen wordt. Oftewel, over het 'subject' wordt een 'predikaat' uitgesproken. Als laatste kent het oordeel de mededeling. De bepaling van het aangewezen is tevens iets wat met anderen gedeeld wordt. Wat gedeeld wordt, is een gemeenschappelijke zijnsverhouding tot het bepaalde zijnde. De mededeling vormt een wezenlijk 'sociaal' aspect van het oordeel in de zin dat het oordeel anderen deel laat hebben aan het geviseerde en bepaalde zijnde. Het oordeel verkrijgt niet pas een sociale dimensie vanaf het moment dat een theoretische oordeelszin instemming van anderen krijgt of dat de geldigheid van een oordeel ook door anderen wordt ingezien. Het oordeel is in een oorspronkelijke zin 'sociaal' te noemen voorzover het bij voorbaat anderen bij het geviseerde en bepaalde zijnde betreft. Wat in de mededeling gedeeld wordt, is geen instemming (overeenstemming) met een bepaalde *voorstelling* van zaken, maar een gemeenschappelijk ontdekken van het getoonde zijnde. Het mede-delen van de expliciete relatie tot het zijnde in het oordeel is echter slechts mogelijk op grond van de toegankelijkheid van de wereld die wezenlijk een gedeelde wereld is. Het mededelende oordeel geeft het zijnde vrij tegen de achtergrond van het samen in de wereld zijn.

Zoals elke vorm van uitleg constitueert de mededeling de openheid tot het zijnde. De mededeling creëert als het ware een open ruimte waarin de mens de ontdektheid van het zijnde zich kan toeëigenen. De alledaagse toegang ('Erschlossenheit') van het *Dasein* tot de wereld wordt echter gereguleerd door vanzelfsprekend heersende interpretaties. De alledaagse gedeelde open ruimte blijkt een oneigenlijke openbaarheid te zijn, waarin de toegang tot het ontdekte zijnde door anderen³ bemiddeld is. De wijze waarop de mens in de alledaagse oordeelt en beslist, kan men als on-eigenlijk typeren in de zin dat hij zich de ontdektheid van het zijnde niet zelf oorspronkelijk toeëigent. Het verstaan berust allereerst en meestal op een horen-zeggen. Het is mogelijk om een zijnde te begrijpen zonder dat men in een oorspronkelijke relatie tot dit zijnde hoeft te staan. Dit begrip berust niet op het zelfstandig ontdekken van het zijnde maar op het *napraten* ('Gerede') van wat men over dit zijnde beweert. Het blijkt niet nodig te zijn dat het *Dasein* in een oorspronkelijke ervaring een zijnde ver-

3 Zie mijn bespreking van het *Men* in h5§2.

neemt. Het is zelfs zo dat het zijnde meestal niet door zelfstandige ontdekking wordt toegeëigend, maar door het napraten van wat men hoort zeggen (SuZ, p.224). Wat op deze wijze wordt begrepen is de uitgesproken mededeling zonder de ontdekking zelf te voltrekken. In het verder vertellen van datgene wat in het oordeel wordt ontdekt, is het mogelijk dat het ontdekte zich op een bepaalde wijze verhuult of zich anders uitdrukt. Dit neemt niet weg dat ook in het horen van datgene wat verder wordt verteld het *Dasein* in een zijnsverhouding tot het besprokene komt te staan.

Het napraten ('Gerede') is dus niet een afkeurenswaardige manier van spreken, maar wijst op die mededeling waarin iets vernomen en nagebootst wordt zonder oorspronkelijke toeëigening. Horen en verstaan worden bij voorbaat door het napraten beheerst. Deze wijze bepaalt in eerste instantie en in hoge mate het samenzijn met de ander (SuZ, p.168). De mens is een sociaal wezen, niet omdat hij van nature geneigd is om met anderen samen te leven of omdat hij anderen nodig heeft om te overleven, maar primair omdat hij ter wereld komt in een door anderen in stand gehouden open ruimte (zijnsverstaan) en hij door nabootsing deze ruimte mede in stand blijft houden.

De mededeling berust op nabootsing en heeft aldus in deze zin een sociaal karakter. Zij verkrijgt een *politiek* aspect doordat een ieder een bepaalde uitleg heersend maakt ten koste van andere en bovendien deze heerschappij maskeert doordat de nabootsing zelf verborgen blijft. Het mede-delende karakter van de waarheid heeft een politiek karakter omdat het op anonieme wijze een heersende uitleg sanctioneert en in stand houdt. Waarheid heeft hier aldus ook een machtsaspect. In h5§2 kom ik hierop terug.

De analyse van de bodem van de oordeelswaarheid levert een drietal inzichten op. In de eerste plaats laat Heidegger zien dat er weinig valt te oordelen of mee te delen als de dingen niet reeds op de een of andere wijze voor ons verschijnen, oftewel onverborgen zijn. Het ontdekte of onverborgen zijnde heeft zijn grond in het fenomeen van de toegankelijkheid van de wereld voor het *Dasein*. Het tweede inzicht betreft deze openheid van het *Dasein*. In de derde plaats laat Heidegger zien dat de openheid allereerst en meestal onder de heerschappij van de alledaagse en gangbare uitleg staat en dat zo het *Dasein*, doordat het zich laat leiden door deze uitleg, zich de ontdektheid van het zijnde niet zelf toeëigent. Voorzover de toegankelijkheid van de wereld constitutief is voor het *Dasein*, kan men stellen dat het *Dasein* altijd 'in de waarheid' is (SuZ, p.220-221). Het *Dasein* is echter even oorspronkelijk 'in de onwaarheid' in de zin dat de alledaagse openheid reeds voorgestructureerd en niet zelf toegeëigend is (SuZ, p.222). Met andere woorden, voorzover het *Dasein* andere zijnden ontdekt, zijn deze zijnden allereerst en meestal dubbelzinnig en verdraaid. Bijgevolg dient het *Dasein* het reeds ontdekte zich tegen de schijn en de verdraaiing *nadrukkelijk* en *herhaaldelijk* toe te eigenen.

Heidegger reserveert in SuZ het begrip waarheid voor de openheid van het *Dasein* ('Erschlossenheit') en spreekt over het oordeel in termen van juistheid.

Het oordeel is niet (on)waar, maar al dan niet juist. De plaats van de waarheid is niet het oordeel, maar de openheid van het *Dasein* die het oordelen mogelijk maakt. Toch vormt deze openheid niet het oorspronkelijke fenomeen van de waarheid en kan het spreken over een plaats van de waarheid misleidend zijn. De openheid van het *Dasein* als plaats van de waarheid herinnert aan een notie van mogelijkhedenvoorwaarde en van grond in de zin van het er onder liggende en mogelijk makende. We stuiten op de openheid van het *Dasein* door te vragen naar de bodem van de oordeelswaarheid, maar hiermee is deze openheid nog niet vanuit zichzelf doordacht (vergelijk GA 65, §205). Het oorspronkelijke fenomeen van de waarheid tracht Heidegger in SuZ aan de hand van de 'Entschlossenheit' te analyseren. De 'Entschlossenheit' wijst op het doorbreken en het oplichten van de vertrouwde openheid waarin de mens zich in zijn alledaagsheid begeeft. De mens wordt zo ontvankelijk voor het onalledaagse en het uitzonderlijke. Met het oog op de 'Entschlossenheit' kunnen we eerder spreken van een speelruimte van de waarheid dan van een plaats van de waarheid. In de volgende paragraaf ga ik nader op deze speelruimte in.

§4 Waarheid als speelruimte

Het begrip 'Entschlossenheit' heeft aanleiding gegeven tot een decisionistische interpretatie van de eigenlijke zijnswijze van het *Dasein*.⁴ De decisionistische uitleg van het eigenlijke *Dasein* legt de nadruk op de radicale bevrijding uit de greep van de overgeleverde en heersende zienswijzen en op de subjectieve vrijheid ten opzichte van het vormgeven aan het eigen bestaan. Men heeft hierin verschillende levensbeschouwelijke implicaties gelezen, variërend van existentialistische verantwoordelijkheid tot heroïsch nihilisme. Het decisionistische van de vastberadenheid, zoals men in deze interpretaties de 'Entschlossenheit' vertaalt, is voornamelijk gelegen in haar onbepaalde karakter. De 'Entschlossenheit' geeft niet aan waartoe men dient te besluiten, maar schijnt slechts het radicale karakter van de beslissing te benadrukken.

Deze uitleg van de 'Entschlossenheit' hangt samen met de historicistische context waarin men de *Dasein*analyse veelal heeft geplaatst. Het historicisme heeft alleen oog voor de historische geworteldheid van het denken en handelen van de mens en verwerpt elke transcendente norm en doel als richtpunt voor het menselijke beslissen. In een wereld die van alle bovenhistorische waarheden ontdaan is, begrijpt de mens zijn bestaan niet in termen van noodzakelijkheden maar in die van mogelijkheden. De vrijheid en waardigheid van de mens kan dan alleen nog gevonden worden in het kiezen als zodanig van een (historisch voorgegeven of uit het niets geschapen) mogelijkheid. Heidegger zou dit

4 Zie voor een bespreking van dit onderwerp Sitter 1970.

historicisme en decisionisme met andere tijdgenoten uit de eerste helft van deze eeuw gemeen hebben. Het problematische van deze interpretatie is dat zij geen oog heeft voor Heideggers vroege kritiek op het relativisme van het historicisme en op het subjectivisme van het decisionisme. Alhoewel de decisionistische uitleg van de 'Entschlossenheit' geen hout snijdt, ligt in dit begrip wel een bepaalde samenhang tussen waarheid en een notie van beslissing besloten. Op welke wijze karakteriseert de 'Entschlossenheit' de waarheid?

De 'Entschlossenheit' wijst in SuZ niet op de vastberadenheid van een beslissing, maar op de mogelijkheid van een eigenlijke openheid van het *Dasein* tot de wereld. Deze eigenlijke openheid is niet het resultaat van een terugtrekking uit de factische wereld waarin men geworpen is en een toewending naar een oorspronkelijke wereld, maar vormt een transformatie van het alledaagse in de wereld zijn van het *Dasein*. In deze transformatie komt de eigen betrokkenheid bij de wereld aan het licht en ontstaat de mogelijkheid om rekenschap van deze betrokkenheid te geven.

De 'Entschlossenheit' als de eigenlijke mogelijkheid van het *Dasein* vooronderstelt de openheid van de wereld die de toegankelijkheid van de dingen, anderen en zichzelf waarborgt. We hebben gezien dat deze openheid een oorspronkelijk fenomeen van de waarheid vormt waarin ook het oordeel is gefundeerd. 'In de wereld zijn' betekent 'in de waarheid zijn'. Voorzover de toeëigening van de onverborgenheid van het zijnde allereerst en meestal een mimetisch karakter heeft, is zij bodemloos. Bodemloosheid wil hier zeggen dat de onverborgenheid van het zijnde slechts geschiedt op grond van nabootsing van overgeleverde en voorgegeven interpretaties *en* dat het nabootsen zelf verborgen blijft. Deze interpretaties geven het zijnde weliswaar in zijn onverborgenheid vrij, maar tegelijkertijd verhullen zij het zijn van het zijnde. Bovendien blijven het proces van toeëigening van het zijnde en de bevestiging van de gegeven uitleg verborgen. Hierdoor komt ook de verantwoordelijkheid van de mens in dit waarheidsgebeuren niet aan het licht.

Het feit dat het *Dasein* bij voorbaat is overgeleverd aan de alledaagse openbaarheid en dat het deze openbaarheid nimmer volledig kan opheffen, betekent dat de eigenlijke openheid van de wereld en hiermee de oorspronkelijke toeëigening van het zijnde geschiedt in, vanuit en tegen de alledaagse uitleg (SuZ, p.169). Een oorspronkelijke toeëigening van het zijnde geschiedt niet vanuit het niets, vanuit een toewending naar een bovenzinnelijke wereld of een aanvankelijk volledig verborgen fenomeen, maar door het op het spel zetten van de interpretaties die 'men zelf' bevestigt. Het geschieden van waarheid betekent niet dat iets dat voorheen volstrekt verborgen was plotseling onthuld wordt, maar wijst eerder op de transformatie van de onverborgenheid (en tevens van de verborgenheid) waarin het zijnde in de alledaagsheid staat (SuZ, p.222). Deze transformatie houdt in een doorbreking van de vanzelfsprekendheid van de alledaagse uitleg en aldus het creëren van een open ruimte waarin het zijnde zich geeft en zich tegelijkertijd verhuult.

Dit hoeft geen naïef realisme te impliceren aangezien deze open ruimte op de toegankelijkheid van de wereld van het *Dasein* gefundeerd blijft. De eigenlijke openheid die de 'Entschlossenheit' laat plaatsvinden, houdt niet alleen in dat onverborgenheid van het zijnde geschiedt vanuit en tegenover de alledaagse openbaarheid, maar *ook* dat de zijnswijze van het *Dasein* (oftewel de waarheid van de existentie) aan het licht komt. De 'Entschlossenheit' laat waarheid geschieden in de zin dat een opening plaatsvindt waarin het zijn van het zijnde en van de mens worden vrijgegeven. Het gaat in de 'Entschlossenheit' dus om de vrijgave van het zijnde en van de verantwoordelijkheid van de mens. Ze staat niet voor de vastberadenheid waarmee een 'ik' factisch besluit. Voorzover de 'Entschlossenheit' echter de betrokkenheid van de mens bij het geschieden van waarheid aan het licht brengt, geven de begrippen vastberadenheid en beslissing in een bepaald opzicht aan wat er op het spel staat.

De 'Entschlossenheit' transformeert de alledaagse openbaarheid en de bevangenheid van de mens in deze openbaarheid niet in een vrijblijvende openheid, noch plaatst zij de mens in een vrije positie om tussen mogelijkheden te kiezen. Zij ontsluit aan de mens de verbondenheid met mogelijkheden die hij of zij niet altijd kan manipuleren of overstijgen. Deze mogelijkheden liggen niet voorhanden, maar worden vrijgegeven door ernaar te vragen. De 'Entschlossenheit' wijst op het zich openen van het *Dasein* voor zijn eigen betrokkenheid bij de wereld. De betrokkenheid bij de wereld manifesteert zich als zodanig en doorbreekt elke onverschilligheid. De mens weet zich in de 'Entschlossenheit' begaan met de wereld (met de dingen, anderen, zichzelf). Deze bewogenheid van het eigenlijke *Dasein* kan worden aangeduid met het begrip vastberadenheid, maar ook met engagement, interesse of misschien zelfs liefde.

De betrokkenheid van het *Dasein* voert tot de bereidheid om een opening in de wereld te bewerkstelligen en zo waarheid te laten geschieden. Het gaat om een 'waarheidsbesef' dat verplichtend werkt, dat wil zeggen tot optreden uitnodigt. Deze bereidheid heeft het karakter van een vasthoudendheid die het tegendeel is van het zich zelfverzekerd vastklampen aan een bepaalde mogelijkheid of doel. De vasthoudendheid die de 'Entschlossenheit' karakteriseert, heeft betrekking op het vasthouden van een opening opdat waarheid kan plaatsvinden en het zijn van het zijnde zich kan geven. Het uithouden van deze opening laat onverborgenheid van het zijnde vanuit zichzelf plaatsvinden. 'Entschlossenheit' is geen vastberadenheid tot een 'waarheid', maar stelt waarheid (als onverborgenheid) ter beslissing, oftewel laat waarheid geschieden.

In de terminologie van SuZ voert de 'Entschlossenheit' niet tot het laten geschieden van waarheid, maar beweegt zij het *Dasein* metterdaad te besluiten. Deze terminologie geeft aanleiding om de 'Entschlossenheit' in een voluntaristisch kader te plaatsen. Alhoewel de begrippen die Heidegger in SuZ hanteert tot een voluntaristische interpretatie van de 'Entschlossenheit' kunnen verleiden, is het niet evident dat het factische besluit op een subjectief willen wordt gefundeerd. Dat de 'Entschlossenheit' tot een beslissing noopt, impliceert niet

noodzakelijk dat het zou gaan om een subjectieve voltrekking van een besluit. De 'Entschlossenheit' ontsluit niet alleen de betrokkenheid van de mens bij de wereld, maar geeft ook het zijnde (dingen, anderen) vrij. De opening die zij creëert, is dan eerder een speelruimte waarin de noodzaak zich te verplichten en de indringendheid van mogelijkheden vrij gegeven worden. Concrete beslissingen en oordelen hebben in deze opening hun grond. De 'Entschlossenheit' plaatst de mens dan niet voor de keuze tussen verschillende mogelijkheden, maar doorbreekt de indifferentie of onbezorgdheid van het alledaagse zijn en laat in de eerste plaats het onmogelijke van de onverschilligheid oplichten.

In een terugblik op het begrip beslissing uit SuZ schrijft Heidegger in GA 65 (1936-38) dat dit begrip wordt misduid wanneer het wordt uitgelegd als een moreel, antropologisch wilsbesluit (GA 65, p.87-88). Hoewel hij hier toegeeft dat een dergelijke interpretatie gevoed wordt door het feit dat in SuZ een aantal zaken onopgehelderd blijft, wordt zij volgens hem in SuZ tegengegaan door het feit dat de gehele verhandeling vanaf het begin gericht is op de vraag naar de zin van zijn. Voorzover de beslissing niet subjectivistisch wordt verstaan, vormt zij ook na SuZ een aspect van de waarheid (GA 65, §43-49). Vanuit het vragen naar de zin van zijn wijst beslissing ('Ent-scheidung') op een gebeuren waarin een opening doorbreekt die waarheid op het spel zet. Zij markeert niet het eindpunt van een proces waarin de mens uitsluitsel geeft over een zaak. Het gaat om het scheppen van een opening die allereerst uit-sluitsel biedt aan het zich verbergende en nog onbesliste (GA 65, p.88). Beslissing heeft dan betrekking op het openen van een speelruimte opdat waarheid kan plaatsvinden.

In feite blijft ook hier het beslissingskarakter van de waarheid tweeslachtig. Vanuit het zijn van de mens opent de speelruimte zich door een bezinning op het alledaagse. Hiermee treedt de mens in een onbeschut domein waarin hij zich bloot stelt aan het spel tussen onthulling en verberging. De mens geeft zich over aan een waarheidsgebeuren en wordt zo ontvankelijk voor het zich schenkende en het beslissende. Het ter beslissing stellen van de waarheid is een tweeslachtig gebeuren tussen de mens en het zijn.⁵ Waarheid geschiedt niet zonder bezinning, dat wil zeggen dat zij niet plaatsvindt zonder dat de mens zich voor haar open stelt en haar een plaats biedt. Omgekeerd kan de mens waarheid slechts een plaats geven voorzover onverborgenheid geschiedt en het zijn van het zijnde zich geeft. Ik zal in §6 nader ingaan op de betrokkenheid van de mens bij het geschieden van waarheid. Maar ik wil eerst nog stilstaan bij de cruciale rol die de verberging in Heideggers waarheidsbegrip speelt.

5 De 'Ent-scheidung' vormt een aspect van de zijnsvoltrekking die Heidegger met het begrip 'Ereignis' heeft aangeduid. Zie GA 65, p.470 e.v. De tweeslachtigheid waar ik hier op doel, komt tot uitdrukking in deze opmerking over de relatie tussen vragen, beslissing en waarheid: "*Entscheidung und Frage*; Fragen als ursprünglicher: das Wesen der Wahrheit zur Entscheidung stellen. *Wahrheit selbst aber schon das Zuentscheidende schlechthin*." GA 65, p.102.

§5 De voorrang van de verberging

Het fenomeen van de waarheid wordt ook in SuZ begrepen als een gebeuren van onthulling en verhulling. Ontdektheid (onverborgenheid) van het zijnde geschiedt altijd door het zijn van het zijnde te onttrekken aan de verborgenheid. Heidegger noemt het ont-dekken (van het zijn) van het zijnde een *roof* en benadrukt zo reeds in SuZ het privatieve karakter van het wezen van de waarheid zoals dat ook in de Griekse *a-letheia* tot uitdrukking komt (SuZ, p.222). Onverborgenheid van het zijnde geschiedt echter niet op grond van volledige verborgenheid, maar zij wordt verworven vanuit en tegenover de alledaagse uitleg. Het wezen van de waarheid ligt in de verhouding van een oneigenlijke openheid ('Erschlossenheit') tot een eigenlijke openheid ('Entschlossenheit'). De mens bevindt zich altijd reeds in een openbaarheid waarin het ontdekte zijnde tegelijkertijd wordt afgedekt. Waarheid is een gebeuren waarin waarheid en onwaarheid, dat wil zeggen onverborgenheid en verborgenheid als het ware in een strijd zijn verwickeld en waarin de mens zich verplicht weet tot de onverborgenheid.

In hoofdstuk 1 hebben we gezien dat de Griekse filosofie haar oorsprong heeft in het onderscheid tussen het zijn en de schijn (en het niet-zijn). Aan de oorsprong van de filosofie staat de godin van de waarheid die de filosoof (Parmenides) plaatst voor het punt waar de wegen van de waarheid en die van de verborgenheid splitsen. De weg van het denken grondt in het voortdurend scheiden van de waarheid van de verberging en het zich wagen aan de waarheid (SuZ, p.222-223). Heidegger ziet de metafysica van de grond komen vanaf het moment dat de voorrang van het spel van verhulling en onthulling vanuit het zijnde zelf, wordt prijs gegeven. De toewending naar de waarheid geschiedt steeds meer in onafhankelijkheid van de macht van de verborgenheid en de schijn. De eerste stap wordt gezet in het denken van Plato voorzover waarheid, hier nog ervaren als onverborgenheid, afhankelijk wordt gemaakt van de juiste aanschouwing. Wanneer in de moderne metafysica waarheid volstrekt afhankelijk wordt gemaakt van de bevestiging van het zichzelf verzekerde subject, speelt de verberging geen wezenlijke rol meer. Verberging en onzekerheid vormen hier slechts een voorfase voor de onthulling en verzekering. En waar de verborgenheid geen wezenlijke plaats inneemt, is het niet vreemd dat de toewending naar de waarheid het dwingende karakter van een bevel krijgt.

Vanwege het karakter van verworvenheid en de verbondenheid met de verborgenheid, beschouwt Heidegger de Griekse *aletheia* als oorspronkelijker dan de oordeelswaarheid. Maar dit betekent niet dat hij uit is op herstel van het Griekse waarheidsbegrip. Het begrip van de *aletheia* dat samenhangt met de *phusis* is voor Heidegger in twee opzichten van belang. Waarheid als onverborgenheid getuigt in de eerste plaats van de oorspronkelijkheid van de openheid van het zijnde en in de tweede plaats van de verbondenheid van deze openheid met de verborgenheid. De ervaring van het zijn als *phusis* bood weliswaar de

mogelijkheid om waarheid als onverborgenheid te begrijpen, maar tegelijkertijd versperde deze ervaring de mogelijkheid de *aletheia* in haar volheid te verstaan. Het denken van de *physis* noopt in de eerste plaats het zijn van het zijnde vanuit het zijnde te begrijpen, oftewel als aanwezigheid, tegenwoordigheid en in de tweede plaats om de verborgenheid te zien als iets dat overwonnen moet worden ten behoeve van de onverborgenheid van het zijnde.

Heidegger kan aldus niet louter volstaan met een verwijzing naar de Griekse *aletheia* om de beperktheid van de oordeelswaarheid te tonen (GA 65, p.351). Het gaat hem er uiteindelijk om te laten zien dat de onverborgenheid van het zijnde noopt tot het doordenken van iets fundamenteelers, namelijk een gebeuren waarin de onverborgenheid van het zijnde zich voltrekt (GA 65, p.330). Het plaatsvinden van onverborgenheid zelf duidt Heidegger veelal aan met het begrip 'lichting' ('Lichtung') (UdK, p.38; in h4§2 kom ik hierop terug). Wordt de onverborgenheid niet louter als aanwezigheid of tegenwoordigheid van het zijnde uitgelegd, maar begrepen als een gebeurtenis waarin onverborgenheid plaatsvindt (de lichting), dan wordt het ook mogelijk om de verborgenheid op een wezenlijkere manier te denken dan in de *aletheia*.

A-letheia betekent on-verborgenheid en maakt duidelijk dat het verborgene zelf slechts ervaren wordt als datgene wat overwonnen moet worden. Heideggers poging om voorbij de onverborgenheid (van het zijnde) te vragen naar het geschieden van onverborgenheid als lichting, sluit de vraag in naar een verberging die niet opgeheven wordt in en door de lichting. Heidegger formuleert het wezen van de waarheid in GA 65 als lichting van en voor de verberging (zie §204-237, i.h.b. §214). Deze formulering herinnert nog wel aan de *aletheia*, maar vormt een ander ontwerp.⁶ Zij benadrukt de voorrang van de verberging in het geschieden van waarheid. Onverborgenheid van het zijnde wordt niet alleen vanuit een opening van het zich verbergende gedacht. De verberging krijgt hier zelf een plaats in de lichting van het zijn van het zijnde.

Vanuit het ontwerp van waarheid als lichting van en voor de verberging, wijst *Dasein* op het doorbreken van de bevangenheid in het zijnde en het toelaten van de verberging van het zijn. *Dasein* is niets anders dan het doorstaan van de lichting van de verberging. Waar de mens zich afsluit voor de verborgenheid en volledig in het zijnde opgaat, *is* hij niet 'daar', maar 'weg' in de zin dat

6 "Die ἀ-λήθεια meint die Unverborgenheit und das Unverborgene selbst. Schon darin zeigt sich an, dass die Verberging selbst nur erfahren ist als das zu *Beseitigende*, was weg gebracht (α-) werden muss. Und deshalb geht das Fragen auch nicht auf die Verberging selbst und ihren Grund; und deshalb wird auch umgekehrt das Entborgene nur als solches wesentlich; wieder nicht die *Entberging*, und diese gar als *Lichtung*, in der nun überhaupt die Verberging selbst ins Offene kommt. Dadurch wird die Verberging jedoch nicht aufgehoben, sondern erst in ihrem Wesen fassbar. Wahrheit als die Lichtung für die Verberging ist deshalb ein wesentlich anderer Entwurf als die *aletheia*, obzwar er gerade in die Erinnerung an diese gehört und diese zu ihm (vgl. S.352)." GA 65, p.350.

hij in het najagen van het zijnde zich verliest, van het zijnde *weg* (verrukt) is.⁷ Wat Heidegger hier onder *Dasein* en *Wegsein* verstaat, is in SuZ aangeduid met de begrippen eigenlijkheid en oneigenlijkheid (GA 65, p.324). Deze laatste begrippen zijn minder geschikt gebleken vanwege de verleiding om ze moralistisch of existentialistisch te duiden. Maar ook in SuZ wijst eigenlijkheid op de mogelijkheid om de bevangenheid in het zijnde te doorbreken en 'Da' te zijn. *Da-sein* (eigenlijk zijn) wijst niet in de eerste plaats op een bepaalde *toestand* van de mens waarin hij getroffen wordt door de ongrijpbaarheid en het mysterieuze van zijn bestaan en het zijnde.⁸ Het gaat niet om een mystieke ervaring, maar om het doorstaan van een ongeborgenheid waardoor de verberging van het zijn zelf een plaats krijgt.

Dit laatste heeft uiteindelijk betrekking op de berging van de waarheid in het zijnde (GA 65, p.302, 389). Het wezen van de waarheid is de lichtung van en voor de verberging, maar dit geschiedt wel altijd temidden van en voor het zijnde. Berging van de waarheid in het zijnde geschiedt op verschillende wijzen (bijvoorbeeld denkend, dichtend, offerend, leidend) in verschillende gebieden van het zijnde (bijvoorbeeld in de filosofie, de kunst, de religie, de politiek). In het volgende hoofdstuk zal ik aan de hand van Heideggers opstel over het kunstwerk dieper op de berging van de waarheid in het zijnde ingaan. Ik zal in het bijzonder aandacht besteden aan de wijze waarop de verberging zelf een plaats krijgt in het in de onverborgenheid treden van het zijnde. Bij de verkenning van het politieke domein in de laatste hoofdstukken komt het erop aan noties als gemeenschap, politieke eenheid en wet in het licht van deze verberging te duiden. Ik wil ter afsluiting van dit hoofdstuk de betrokkenheid van de mens bij het geschieden van waarheid nader bezien.

§6 De betrokkenheid van de mens bij de waarheid

Waarheid vindt niet plaats zonder dat de mens zich uit de geborgenheid van de alledaagse omgang met het zijnde bevrijdt en zich opent voor de ongeborgenheid van de verberging (de waarheid van het zijn). Vanuit de mens gezien geeft het begrip 'Entschlossenheit' niet alleen het aspect van opening of bevrijding aan, maar benadrukt het ook de grondhouding die de mens voor deze bevrijding behoeft. In de 'Entschlossenheit' gaat het ook om vastbeslotenheid voorzover in het zich openen voor het zich verbergende de mens ongeborgen en onbeschat

7 "Das Da-sein: die Offenheit des Sichverbergens ausstehen. Das Weg-sein: die Verschlossenheit des Geheimnisses und des Seins betreiben, Seinsvergessenheit. Und dies geschieht im Weg-sein gemäss der Bedeutung: vernarrt und verschossen in etwas, verloren an dieses." GA 65, p.301.

8 De eigenlijkheid wordt veelal geromantiseerd door haar louter als intensiteit van de beleving op te vatten. Zie bijvoorbeeld Safranski 1994, p.204; Köchler 1978, p.100 e.v. Een dergelijke romantisering maakt Heideggers werk betekenisloos voor de politieke filosofie.

komt te staan tegenover het onzekere en het ongehoorde. Om deze ongeborgenheid te doorstaan is standvastigheid geboden. 'Entschlossenheit' heeft niet betrekking op de zelfverzekerde vastberadenheid waarmee een bepaald doel wordt gekozen en gerealiseerd, maar op een standvastigheid en in zekere zin strijdvaardigheid om de blootstelling aan de verberging te verdragen.

Deze strijdvaardigheid heeft twee kanten. In de eerste plaats kan het zich openen voor het verborgene en het verdragen van de ongeborgenheid als een strijd worden beschouwd. Strijd wijst hier op de bereidheid om het verborgene toe te laten en om de onzekerheid die het met zich meebrengt, te verduren. In de alledaagsheid loopt de mens als het ware weg voor de ongeborgenheid die zijn bestaan doortrekt (de mens als 'Weg-sein'). Voorzover in het zich ontwerpen naar de verborgenheid ook onverborgenheid van het zijnde geschiedt, wijst strijd in de tweede plaats ook op het onttrekken van het zijnde aan de verberging. Onverborgenheid van het zijnde is geen vanzelfsprekende gegevenheid, maar wordt verworven of is ooit verworven tegenover de macht van de verberging (EidM, p.146). Uiteindelijk is deze dubbele strijd gefundeerd op het geschieden van waarheid dat wezenlijk het karakter heeft van strijd (tussen lichte en verberging). Men zou de verwikkeling van de mens in het geschieden van waarheid kunnen omschrijven als een strijd tegen de verberging en de ongeborgenheid om waarheid te laten plaatsvinden.

De rol van de mens in het plaatsvinden van waarheid is tweeslachtig en laat zich hierom gemakkelijk misleiden. De mens weet zich betrokken bij het geschieden van waarheid, maar beheerst dit gebeuren niet. Uiteindelijk heerst het zijn, dat de mens evenwel behoeft om tot gestalte te komen en behoed te worden (Sp, p.327). Vanuit de mens bezien is zijn deelname aan het geschieden van waarheid dubbelzinnig voorzover hij zich geroepen weet zich standvastig in te laten met een gebeuren waarin hij zich gelaten overgeeft. De mens verdraagt standvastig de openheid van het zich verbergen om het zijnde in zijn zijn te laten verschijnen en het te onderhouden. Het plaatsvinden van waarheid eist van de mens zowel vastbeslotenheid als gelatenheid. De openheid van het zich verbergen en het verdragen van deze openheid voert de mens in een bereik waarin meerdere grondhoudingen in het spel zijn. Het gaat niet alleen om sterkte en vastberadenheid om zichzelf op het spel te zetten en de ongeborgenheid toe te laten. Het gaat ook om mildheid en bescheidenheid ten aanzien van de vrijgave van het verholde om de uniekheid van het vrijgegevene en hiermee het onvanzelfsprekende van het zijn te bewaren (GA 65, §174). De grondhoudingen standvastigheid en gelatenheid brengen een dubbelzinnigheid tot uitdrukking in de verantwoordelijkheid van de mens met betrekking tot het geschieden van waarheid. Deze dubbelzinnigheid komt reeds in SuZ aan de orde binnen de problematiek van de 'Entschlossenheit' (SuZ, p.383-384). Zij viseert zowel een vastberadenheid om de zekerheden van het alledaagse 'in de wereld zijn' op het spel te zetten en de ongeborgenheid te doorstaan, als ook een bereidheid zich te voegen naar aansprekende mogelijkheden.

Het tweeledige karakter van de rol van de mens zoals dat tot uitdrukking komt in de vasthoudendheid en de gelatenheid, kenmerkt ook Heideggers begrip van vrijheid. Dit begrip hangt nauw samen met de openheid van het *Dasein*. Zowel de notie van negatieve vrijheid (onafhankelijkheid van ...) als die van positieve vrijheid (kiezen voor ...) vertonen de structuur van een verhouding die slechts mogelijk is omdat de mens reeds toegang heeft tot de onverborgenheid van het zijnde. Vrijheid wijst allereerst op deze toegankelijkheid.⁹ Voorzover deze toegankelijkheid bemiddeld is door de gangbare interpretaties, wijst het wezen van de vrijheid op de mogelijkheid van een oorspronkelijke toegankelijkheid van het zijnde. In 'Vom Wesen der Wahrheit' begrijpt Heidegger deze eigenlijke vrijheid als een laten en een zich inlaten (WdW, p.185). De vrijheid laat het betreffende zijnde dat zijn wat het is. Ze laat het zijnde zijn. Vrijheid wijst hier niet op onverschilligheid, maar op een geëngageerdheid die ook weer niet op manipulatie of planmatigheid gericht is. Men zou kunnen spreken van een geëngageerde gelatenheid (WdW, p.185-186).

De vasthoudendheid blijft ook in het latere werk een rol spelen. In *Gelassenheit*, waarin Heidegger de ontvankelijkheid van de mens voor de vrije gunst of gave van het zijn thematiseert, waarschuwt hij uitdrukkelijk voor het misverstand om de gelatenheid op te vatten als een vrijblijvende, willoze houding die tot niets verplicht. De gelatenheid kent een geëngageerdheid die begrepen kan worden als de 'Entschlossenheit' zoals deze in SuZ doordacht is (G, p.58-59). Zo min als de analyse van het *Dasein* in SuZ resulteert in een verheerlijking van de vrijheid en besluitvaardigheid van de (individuele) mens, zo min impliceren de beschouwingen over de gelatenheid in het latere werk een vorm van quëtisme of berusting in het lot van het zijn. In de secundaire literatuur is de samenhang tussen de gelatenheid en de vasthoudendheid met betrekking tot de rol van de mens binnen het zijnsgebeuren veelal onderbelicht. De speculaties over de vermeende omslag in Heideggers denken, waarin een vroege, subjectgecentreerde, decisionistische fase wordt onderscheiden van een latere, zijnsdinerende, fatalistische periode, miskennen volledig de meervoudigheid van de menselijke grondhoudingen in het geschieden van zijn die Heidegger vanaf SuZ op het spoor is.¹⁰

Heideggers poging om de betrokkenheid van de mens bij het geschieden van waarheid als een spel van lichting en verberging te doordenken, laat zich in twee richtingen misduiden. Zijn gebruik van de begrippen beslissing en vastbesloten-

9 "Freiheit ist nicht nur das, was der gemeine Verstand gern unter diesem Namen umlaufen lässt: das zuweilen auftauchende Belieben, in der Wahl nach dieser oder jener Seite auszuschlagen. Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun- und Nichttunkönnens. Freiheit ist aber auch nicht erst die Bereitschaft für ein Gefordertes und Notwendiges (und so irgendwie Seiendes). Die Freiheit ist alldem (der »negativen« und »positiven« Freiheit) zuvor die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen." WdW, p.186.

10 Voorbeelden van een miskenning van deze meervoudigheid treft men aan in de studies van Von Krockow 1985, p.2, 76, 123; Habermas 1971, p.81-82; Habermas 1989, p.168.

heid om de rol van de mens bij het geschieden van waarheid inzichtelijk te maken, stelt zijn werk bloot aan een subjectivistische interpretatie van het plaatsvinden van waarheid. In deze uitleg wordt het in werking of ter beslissing stellen van waarheid louter afhankelijk gemaakt van een menselijke voltrekking en accentueert men het wereldlijke of symbolische karakter van de waarheid, dat wil zeggen de gefundeerdheid van het ware op een talig verwijzingsgeheel. Aan de andere kant verleiden noties als gelatenheid en ontvankelijkheid tot een objectivistische interpretatie van het plaatsvinden van waarheid. De werking van waarheid is nu een gebeuren waaraan de mens zich overlevert. Het werk waar de waarheid tot gestalte komt, wordt hier gefundeerd op de noodzakelijkheid waarmee het zijn (als lotsbeschikking of erfgoed) zich presenteert.

In een terugblik op het kunstwerkopstel merkt Heidegger op dat het hier ontwikkelde waarheidsbegrip als 'het (zich) in werk(ing) stellen' een tegenstrijdigheid schijnt te bevatten voorzover waarheid zowel door de mens wordt bewerkstelligd als ook zelf aan het werk is (UdK, p.67 e.v.). Het tot stand komen van waarheid is afhankelijk van de mens, maar waarheid wordt evenzeer begrepen als een (verschijnings)gebeuren waarnaar de mens zich voegt. Deze tegenstrijdigheid is echter schijn voorzover in de eerste plaats het bewerkstelligen van waarheid vanuit het zich voltrekken van waarheid als een spel van onthulling en verhulling wordt gedacht en hierop gefundeerd. Bewerkstelligen wijst op het ontvangen en op het plaats bieden aan het verschijnende. In de tweede plaats vormt het laten geschieden van waarheid geen passieve houding, maar een betrokken tegemoetkoming van de onverborgenheid van het zijn. Wanneer de 'Entschlossenheit' wordt begrepen vanuit deze betrokken tegemoetkoming, dan hoeft zij niet in strijd te zijn met de gelatenheid. In feite wordt de vastberaden openheid gefundeerd op een 'laten' voorzover deze openheid tot het zijn als ontvankelijkheid wordt begrepen.¹¹ Vastberaden toenadering en inschikkelijkheid hebben beide plaats in en voor het geschieden van waarheid.

In het volgende hoofdstuk ga ik in op het opstel over de oorsprong van het kunstwerk om het aspect van de berging van de waarheid in het zijnde nader te onderzoeken. We zullen zien dat de dubbelzinnigheid van de betrokkenheid van de mens bij het geschieden van waarheid zich hier manifesteert in Heideggers poging om het scheppen van het kunstwerk niet als een subjectieve totstandbrenging te duiden.

11 Vergelijk deze opmerking over het willen: "Das Wesen des Willens wird hier in die Entschlossenheit zurückgenommen. Aber das Wesen der Entschlossenheit liegt in der Entborgenheit des menschlichen Daseins für die Lichtung des Seins und keineswegs in einer Kraftspeicherung des »Agierens«. Vgl. Sein und Zeit §44 und §60. Der Bezug zum Sein aber ist das Lassen. Das alles Wollen im Lassen gründen soll, befremdet den Verstand." EidM, p.16. Zie ook UdK, p.53-54.

Hoofdstuk 4

De berging van de waarheid

§1 Inleiding

In GA 65 (1936-38) schrijft Heidegger dat het opstel over het kunstwerk (1935-36) handelt over de berging van de waarheid als een wezenlijk aspect van de waarheid van het zijn (GA 65, §243-247). Waarheid behoeft het zijnde dat ze in de openheid brengt om zich er in te vestigen en dit geschiedt op verschillende wijzen.¹ In UdK werkt hij dit uit aan de hand van het kunstwerk. De wijze waarop in het kunstwerk waarheid aan het licht komt, is echter meer dan louter een voorbeeld van de berging van de waarheid. Het bijzondere van het kunstwerk is dat hier het karakter van de berging als zodanig manifest wordt. Aan de hand van de analyse van het kunstwerk kan Heidegger aldus de verschijning en de vestiging van het zijn van het zijnde als een wezenlijk aspect van de waarheid thematiseren. Het belang van het opstel over het kunstwerk komt ook duidelijk naar voren in EidM waar Heidegger het tot stand komen van de onverborgenheid van het zijnde als zodanig een werk noemt (EidM, p.146). Niet alleen het dichterlijke woord en het standbeeld, maar evenzeer het filosofische woord en de *polis* hebben het karakter van een werk.

De analyse van het tot stand komen van het werk heeft aanleiding gegeven om de fundering van de politieke orde te begrijpen als een esthetische stichtingsact. Zoals het kunstwerk door de kunstenaar wordt geschapen, zo wordt ook de politieke orde door de politieke leider gesticht. Tegen de achtergrond van Heideggers techniekkritiek ligt een dergelijke interpretatie echter niet voor de hand. Men zou dan een breuk in zijn oeuvre moeten veronderstellen en de teksten UdK, EidM en GA 65 tot een metafysische periode moeten rekenen. Naar mijn mening zijn de omslagen in het werk van Heidegger niet van deze orde, alhoewel de terminologie soms dubbelzinnig is.

Dubbelzinnig lijkt het gebruik van het begrip 'schaffen' in UdK. Evenals het Nederlandse 'scheppen' heeft dit begrip de connotatie van 'maken' en 'vervaar-

1 "Bergung gehört zur Wesung der Wahrheit. Diese *ist* nicht Wesung, wenn sie nie in der Bergung west. Wenn daher anzeigend das »Wesen« der Wahrheit genannt wird als die Lichtung für das Sichverbergen, dann geschieht dies nur, um erst die Wesung der Wahrheit zu entfalten. Die Lichtung muss sich in ihr Offenes gründen. Sie bedarf dessen, was sie in der Offenheit erhält, und das ist je verschieden ein Seiendes (Ding - Zeug - Werk). Aber diese Bergung des Offenen muss zugleich und im voraus so sein, dass die Offenheit seiend wird derart, dass in ihr das Sichverbergen und damit das Seyn west." GA 65, p.389.

digen', maar Heidegger tracht nu juist het begrip 'schaffen' af te schermen van deze connotatie. Dit geschiedt reeds in UdK en niet pas in de later geformuleerde kritiek op de moderne metafysica. Hij wijst in UdK op de voorrang in de metafysica van het karakter van het vervaardigd zijn bij de bepaling van het zijn van het zijnde (UdK, p.14 e.v.). Deze voorrang, die in het bijzonder is versterkt door de theologische scheppingsgedachte ('Schöpfungsgedanke') van het zijnde in zijn geheel, wordt door Heidegger hier ter discussie gesteld. Het scheppen dat hij ter discussie stelt, wijst op een maken uit het niets door een 'Schöpfer'. Het begrip 'schaffen' hanteert hij om het tot stand komen van het werk vanuit de waarheid van het zijn te duiden. Gezien de gehele opbouw van UdK en het expliciete onderscheid tussen maken en 'schaffen', is het op zijn minst vreemd om de analyse van het werk in UdK (of EidM) aan Heideggers eigen techniek-kritiek te onderwerpen.

De dubbelzinnigheid die in het Duitse 'schaffen' besloten ligt, kan ik niet met behulp van een eenduidige Nederlandse term opheffen. Ik zal Heideggers 'schaffen' over het algemeen aanduiden met scheppen en binnen een context plaatsen die de connotatie van maken zoveel mogelijk weerspreekt. Om misverstanden te voorkomen wil ik hier wel de ambivalentie expliciteren. We kunnen het begrip scheppen gebruiken om drie betekenissen uit UdK aan te duiden. Heidegger onderscheidt dus het scheppen in de zin van maken ('schöpferische', 'Schöpfungsgedanke', p.14) van het scheppen van het kunstwerk ('schaffen'). Maar daarnaast karakteriseert hij het scheppen van het kunstwerk onder meer als een putten in de zin van water uit de bron halen. 'Schaffen' wijst dan op zoiets als opnemen en overbrengen. Hiervoor hebben we in het Nederlands een mooi woord, namelijk scheppen, maar het Duits kent een nog mooier: 'schöpfen' (zie UdK, p.62).² Kortom, we moeten ons niet zozeer laten leiden door termen, maar door datgene wat Heidegger op het spoor is. Als sterk werkwoord wijst het Duitse 'schaffen' op maken en vormen, maar Heidegger oriënteert zich in de eerste plaats op 'schaffen' als zwak werkwoord dat onder andere de betekenis heeft van brengen, bezorgen en ook van zorg dragen, verschaffen. Scheppen wijst dan op het verschaffen van ruimte om iets te laten aankomen. Wat geschapen wordt is dan een schenking.

Voor ons onderwerp is dit van groot belang, omdat de analogie met de politiek inhoudt dat de politieke gemeenschap en de staat geen (subjectieve) constructies vormen, maar veeleer doordacht dienen te worden vanuit noties als het bieden van plaats en het dragen van zorg. In dit hoofdstuk blijft de politiek nog buiten beschouwing. Ik wil hier de totstandkoming van het zijnde als werk bespreken en hiermee het aspect van de berging van de waarheid helder

² In de Nederlandse vertaling van UdK (Boom, Amsterdam & Meppel 1996) zijn de drie Duitse termen niet herkenbaar. Voor de vertaling van 'Schöpfung', 'schaffen' en 'schöpfen' wordt telkens gebruik gemaakt van het woord scheppen.

proberen te krijgen. Dit aspect is van belang voor het begrip van funderen bij Heidegger.

In §2 bespreek ik de specifieke zijnswijze van het kunstwerk. Het kunstwerk blijkt op een bijzondere wijze de waarheid van het zijnde aan het licht te brengen. Hoe waarheid in het kunstwerk plaatsvindt, wordt in §3 nader uitgewerkt. In §4 bespreek ik het kunstwerk als de plaats waar waarheid tot stand wordt gebracht. Aan de orde is hier het kunstwerk als een zijnde dat zelf geschapen en bewaard wordt. In §5 besteed ik aandacht aan de samenhang tussen kunst en waarheid met het oog op de funderingsproblematiek.

§2 Het kunstwerk en de waarheid van het zijnde

In UdK laat Heidegger zien dat dingen, gebruiksvoorwerpen en kunstwerken op grond van hun zijnswijzen van elkaar onderscheiden kunnen worden. Tegelijkertijd toont hij een aspect dat alle zijnden gemeen hebben, namelijk hun toegankelijkheid in de wereld. In SuZ heeft Heidegger aan de hand van de analyse van het gebruiksvoorwerp duidelijk gemaakt dat zijnden slechts worden ontmoet doordat ze ingang in de wereld hebben gevonden. Dit geldt voor elk zijnde maar de wijze waarop het gebruiksvoorwerp in de wereld verschijnt, verschilt van de ingang die andere zijnden, bijvoorbeeld kunstwerken of politieke instituties, in de wereld hebben. De analyse van het kunstwerk vormt in dit opzicht eerder een aanvulling op dan een correctie van de analyse van het zijnde in SuZ. Het eigen karakter van het kunstwerk wordt in UdK expliciet gecontrasteerd met het zijn van een gebruiksvoorwerp. Heidegger kiest niet toevallig een schilderij van Van Gogh waarop een paar boerenschoenen te zien is om het zijn van gebruiksvoorwerpen te duiden. Analoog aan de analyse in SuZ van het handzame voorwerp zoekt hij het zijn van de schoenen niet in de aanschouwing of voorstelling van de schoenen op zichzelf, maar in de wijze waarop ze in de factische wereld dienstig zijn. Maar waar in SuZ de dienstbaarheid van bijvoorbeeld de hamer getoond wordt in een fenomenologische analyse van de omgeving waarin en van de wijze waarop de hamer wordt aangewend, voert Heidegger in UdK een kunstwerk op om de dienstbaarheid van een paar boerenschoenen uit te leggen.

Aan de hand van het schilderij van Van Gogh tracht Heidegger het wezen van de dienstbaarheid zelf bloot te leggen. Op het doek treft men alleen een paar afgetrapte boerenschoenen aan en op het eerste gezicht wijst er weinig op dienstbaarheid. Er is geen achtergrond waaruit kan blijken waar het thuis hoort, noch kleeft er een aardklomp aan wat nog zou verwijzen naar het land. Toch heeft Van Gogh niet zomaar een paar voorhanden schoenen geschilderd. In de eenvoud van het schilderij gaat volgens Heidegger schuil dat het gebruiksvoorwerp meer is dan louter een dienstbaar voorwerp (UdK, p.18-19). De boerenschoenen van Van Gogh bergen de vertrouwdheid van de boerin met de aarde zoals deze zich geeft in de bloeiende graanvelden en zich onttrekt in het braak

liggende land. De vochtigheid van de aarde wordt de boerin gewaar door het wegzakken van de zolen in de grond waardoor het lopen zwaarder wordt. De aarde wordt ervaren in de vertrouwde wereld van de boerin en het zijn voorwerpen als bijvoorbeeld de boerenschoenen die haar de vertrouwdheid van haar omgeving, van haar bestaan en van haar bezorgdheden geven. De uitgestrektheid van het land, de noodzaak van de arbeid om het bestaan te verzekeren en de feestdagen die om aangepaste schoeisel vragen, van dit alles getuigen de boerenschoenen.

Het zijn van het gebruiksvoorwerp wordt weliswaar mede bepaald door zijn dienstbaarheid, maar deze dienstbaarheid is zelf ingebed in een voller wezen van het voorwerp dat Heidegger de vertrouwdheid of betrouwbaarheid ('Verlässlichkeit') noemt (UdK, p.19). In het zich verlaten op het voorwerp ontmoet de boerin de (zich opdringende of gevende) aarde en weet zij zich in haar wereld geborgen. Wereld en aarde openen als het ware de plaats waar zij boerin kan zijn. Het is echter de vertrouwdheid van het voorwerp zelf die deze openheid waarborgt. En het is pas op grond van zijn vertrouwdheid dat het gebruiksvoorwerp dienstig is.

Heidegger heeft vooral na SuZ expliciet laten zien dat ook gebruiksvoorwerpen nooit alleen een instrumenteel karakter hebben, maar ook in dit vroege werk wordt het zijnde niet louter functioneel doordacht. Het zijnde dat ter hand is, is niet als een instrumentele schakel ingebed in een keten van verwijzingen, maar opgenomen in een bepaalde zijnsmogelijkheid van het *Dasein* (de zijnsstructuur van het 'Umwillen'). De betrouwbaarheid ('Verlässlichkeit') uit UdK refereert hier sterk aan.

In SuZ bespreekt Heidegger de mogelijkheid dat de geborgenheid van het handzame voorwerp in de wereld aan het licht kan komen, doordat er een storing optreedt in het gebruik. Het voorwerp dat in het gebruik stuk gaat, kan de 'wereldlijkheid' van de wereld weliswaar doen oplichten, maar haar niet een plaats geven of vasthouden. Dit laatste is nu precies waartoe een kunstwerk wel in staat is. Het schilderij van Van Gogh geeft niet een paar voorhanden schoenen weer, maar laat de betrouwbaarheid van wereld en aarde zelf schijnen. Hier wordt niet een paar schoenen nagebootst of uitdrukking gegeven aan het algemeen begrip van boerenschoenen, maar verschijnt het paar allereerst als zodanig in zijn zijn. De betrouwbaarheid van wereld en aarde die in het alledaagse gebruik verborgen blijft, treedt in het kunstwerk zelf in de onverborgenheid.

Omdat in het kunstwerk het zijnde in het licht van zijn zijn komt te staan, spreekt Heidegger over het plaatsen of het tot stand brengen van de waarheid

van het zijnde.³ De formulering dat waarheid in het kunstwerk een plaats krijgt, wekt de suggestie dat waarheid ergens gegeven is om vervolgens in het kunstwerk gerepresenteerd te worden. De uitleg dat dit waarheidsbegrip een vorm van platonisme zou bevestigen, ligt echter niet voor de hand en wordt door hem elders expliciet verworpen (GA 65, p.390). Ook in UdK is waarheid niet iets wat vooraf gegeven is en in afwachting verblijft om in het zijnde gerepresenteerd te worden (UdK, p.47-48).

Heidegger ontwikkelt in UdK de vraag naar het wezen van de waarheid op een vertrouwde manier. Hij analyseert eerst de notie van waarheid als overeenstemming tussen een zaak en het denken en laat hierbij zien dat deze notie de onverborgenheid van de zaak evenals de plaats waar de overeenstemming al dan niet tot stand komt, noodzakelijkerwijze vooronderstelt (UdK, p.36 e.v.). Het spreken in termen van vooronderstellingen schiet echter in Heideggers ogen tekort om het wezen van de waarheid in al zijn volheid te vatten. Een eerste stap hiertoe wordt gezet door het verschijnende zijnde te begrijpen vanuit de opening van een plaats, de *lichting* in Heideggers terminologie, die al het zijnde omsluit en die vanuit deze omsluiting het zijnde voor ons toegankelijk maakt (UdK, p.38-39). Een tweede stap wordt gezet door de lichtung waarin het zijnde geraakt tegelijk als een verberging en dus niet louter als een overwinning op de verberging te begrijpen. Het zijnde geeft zich nimmer volledig ('Versagen') of geeft zich anders dan het is ('Verstellen') (UdK, p.39-40). Indien we de weigering van het zijnde om zich (volledig) te geven niet als een tekortkoming van het menselijk kenvermogen en evenmin het schijnkarakter van het zijnde als een menselijke vergissing zien, maar weigering en simulatie vanuit de verberging (van het zijnde) zelf begrijpen, dan kunnen we de laatste stap zetten: waarheid begrijpen als een gebeuren van lichtung en verberging.

De opening van een plaats is geen toneel waarvan het doek voortdurend is opgetrokken en waarop het zijnde zich present stelt. Onverborgenheid van het zijnde is nimmer een louter voorhandene toestand, maar een gebeuren waarin het zijnde zich alleen geeft als onttrekking, oftewel alleen in de lichtung komt te staan als het zich verbergende. Het wezen van de waarheid als een gebeuren van lichtung en verberging is dan ook een *strijd* tussen lichtung en verberging die een open midden doet ontstaan waarin het zijnde kan verschijnen en in zichzelf kan keren (UdK, p.40-41).

Als Heidegger schrijft dat waarheid zich in het werk vestigt, dan kunnen we dit niet begrijpen als het afbeelden van een waarheid die reeds gegeven is en eerst ergens afgelezen moet worden, aangezien waarheid hier op voorhand niet als een gegevenheid wordt gedacht. Waarheid wordt verstaan als een gebeuren

3 "Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt. »Setzen« sagt hier: zum Stehen bringen. Ein Seiendes, ein Paar Bauernschuhe, kommt im Werk in das Lichte seines Seins zu stehen. Das Sein des Seienden kommt in das Ständige seines Scheinens." UdK, p.21.

van verschijning en verhulling dat in het kunstwerk zelf plaatsvindt. Het kunstwerk ontsluit allereerst het zijn van het zijnde. Er valt dan niet te spreken over een waarheid die vooraf zou gaan aan dit onthullende gebeuren. Heidegger wil niet louter de in de moderne metafysica verloren gegane voorrang van het verschijningsgebeuren herstellen, maar de onthulling vanuit en met het oog op het zich verbergende duiden. De berging van de waarheid in het kunstwerk wijst op het doorschemeren van de verberging in de openheid van het zijnde. Terwijl het (defecte) gebruiksvoorwerp de verberging van de wereld slechts onbedoeld en vluchtig aan het licht kan brengen, krijgt de verberging zelf een plaats in het kunstwerk.

De berging van de waarheid in het kunstwerk vereist een nadere uitwerking. Heidegger wijst hierbij op het tweevoudige karakter van de waarheid. Waarheid als een spel tussen lichting en verberging is in het kunstwerk *aan het werk*. Waarheid is evenzeer *in het werk* voorzover zij het kunstwerk als plaats behoeft om zich te vestigen. Deze dubbelzinnigheid brengt Heidegger tot uitdrukking in de volgende formulering van het wezen van de waarheid: 'das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit' (UdK, p.21). Waarheid is zowel aan het werk als in het werk, vindt plaats en vindt een plaats. Ik zal deze dubbelzinnigheid aangeven met deze formulering: het 'plaats-vinden' van waarheid. Ik ga eerst na hoe waarheid in het kunstwerk aan het werk is.

§3 Het bouwen van een wereld en het voortbrengen van de aarde

Zoals we zagen representeert het schilderij van Van Gogh niet zozeer een paar boerenschoenen, maar zegt het ons iets over hoe de boerin zich op haar wereld verlaat en de aarde gewaar wordt. Het schilderij laat zien dat een gebruiksvoorwerp nooit louter een gebruiksvoorwerp op zichzelf is, maar thuis hoort in een wereld die de mens vertrouwd is en de aarde zowel toebehoort als toegankelijk maakt. Eigenlijk is het de vertrouwdheid van het gebruiksvoorwerp zelf die de wereld haar geborgenheid geeft en de toegankelijkheid van de aarde verzekert.⁴ Evenals het gebruiksvoorwerp tot een wereld hoort, hoort ook het (kunst)werk tot een wereld. Heidegger illustreert dit aan de hand van een beschouwing over de Griekse tempel (UdK, p.27). Hij begrijpt de Griekse tempel niet als een representatie van de *idee* tempel, noch is hij geïnteresseerd in het esthetische affect dat de aanschouwing ervan teweeg kan brengen. Het gaat hem om de plaats van de tempel in de wereld van de Grieken. Deze formulering is niet zuiver omdat zij suggereert dat de wereld vooraf gaat aan het zijn van de

4 "Welt und Erde sind ihr (de boerin, S.E.T.) und denen, die mit ihr in ihrer Weise sind, nur so da: im Zeug. Wir sagen »nur« und irren dabei; denn die Verlässlichkeit des Zeuges gibt erst der einfachen Welt ihre Geborgenheit und sichert der Erde die Freiheit ihres ständigen Andranges." UdK, p.19.

tempel. Heidegger wil echter laten zien dat werken zoals de tempel het gezichtsveld van de wereld allereerst openen en openhouden. De Griekse tempel is meer dan het bouwwerk waar de Grieken hun goden vereerden. De tempel creëert allereerst een plaats waar de goden hun intrek kunnen nemen. Deze plaats wijst niet louter op de architectonische omtrek van het bouwwerk, maar op het verzamelen van verschillende gezichtsvelden van het Griekse bestaan met betrekking tot leven en dood, geluk en onheil, overwinning en verval. De tempel getuigt niet als een cultuurvoorwerp van de wereld van de Grieken, maar houdt deze wereld open en in stand.

De tempel brengt niet alleen de openheid van de wereld tot stand, maar laat ook de aarde (ver)schijnen. Zo toont de tempel door het gemak waarop hij een hevige storm doorstaat, de gewelddadigheid van de storm. Het openen van de wereld en het laten verschijnen van de aarde vormen twee aspecten van het kunstwerk waarin de werking van waarheid schuil gaat.

§3.1 Het oprichten van een wereld

Reeds in SuZ wordt duidelijk gemaakt dat het begrip wereld niet wijst op de verzameling van alle dingen en evenmin op een ingebeeld of voorgesteld kader van de totaliteit der dingen, maar betrekking heeft op een betekenisvolle plaats van waaruit het allereerst mogelijk is om zijnden te ontmoeten. Evenmin als dat de wereld een afgeleide is van de (som der) dingen, kan het zijnde enkel en alleen vanuit zijn plaats in de wereld worden uitgelegd. Misschien sterker nog dan in SuZ blijkt in UdK dat de nadruk die Heidegger legt op de structuur van de wereld niet gepaard gaat met een verwaarlozing of achterstelling van het zijnde ten opzichte van het zijn. Zoals bij de bespreking van het schilderij van Van Gogh naar voren is gebracht, wordt de openheid van de wereld door de boerenschoenen zelf bewerkstelligd en gewaarborgd. In hun vertrouwdheid geven de boerenschoenen aan de wereld van de boerin een bepaalde noodzakelijkheid en nabijheid (UdK, p.30). En evenzo garandeert de tempel de openheid van de wereld.

De openheid van de wereld is echter geen onveranderlijke gegevenheid, maar wordt zelf als het ware geopend of gebouwd. Het bijzondere van de zijnden die het karakter van een werk hebben, is gelegen in hun mogelijkheid om de toegang tot een wereld te openen en te vestigen. Omgekeerd verliest een werk zijn werkkarakter, wanneer de wereld die het opende en open hield, in verval raakt. Een werk is slechts in de eigenlijke zin een werk zolang het een plaats inneemt in het bereik dat door dit werk zelf is geopend (UdK, p.26). In deze zin is de Griekse tempel voor ons geen werk meer. Zijn werkkarakter is vergaan. We kunnen weliswaar een tempel bezoeken of een opvoering van de *Antigone* van Sophocles bijwonen, maar deze hebben voor ons een geheel andere zin dan voor de Grieken. Werken van het verleden vervallen al snel tot

het domein van het conserveren en restaureren, van de esthetische genieting of van de cultuurgeschiedenis. Waar een werk een voorwerpeijk karakter krijgt zoals in het conserveren of genieten van kunst, is het wezen van het werk verdwenen. Dit wezen ligt immers in het oprichten en openhouden van een wereld.

De wereld heeft geen voorwerpeijk karakter en ook geen statische structuur. Wereld opent zich, maar kan zich ook weer verduisteren, zij wordt (in en door het werk) opgericht, maar raakt ook in verval. Aangezien wereld geen voorwerpeijk karakter heeft, is deze geen *beeld* dat uitdrukking is van een bepaalde cultuur zodat we zouden kunnen spreken van het Griekse, het christelijke of het moderne wereldbeeld. Heidegger wil geen cultuurgeschiedenis bedrijven, maar de vinger leggen op het geschieden van wereld zelf als een gebeuren waar de wezenlijke beslissingen vallen over geloof en ongeloof, over wat als menselijk en wat als onmenselijk wordt beschouwd, over de wijze waarop de mens omgaat met dingen, over wie heer en wie knecht is (UdK, p.28 e.v.). Daar waar de wezenlijke beslissingen van de geschiedenis vallen, waar ze worden opgepakt en verlaten, waar ze worden verloochend en ter discussie gesteld, daar vindt opening van een historische speelruimte of speling van de wereld plaats. De verwijzing naar de relatie tussen heer en knecht vormt een aanwijzing om ook de politieke inrichting van een gemeenschap vanuit de opening van een speelruimte te begrijpen. Het in het geding geraken van en de bezinning op de legitimeringsgronden van een politieke orde geschieden evenzeer vanuit deze speling.

De betekenis van het werk in het geschieden van wereld is cruciaal: het is in en door het werk dat een wereld doorbreekt, gestalte krijgt en in stand wordt gehouden. Heidegger spreekt in dit verband over het inruimen ("Einräumen") van een wereld door het werk (UdK, p.30). Het werk ruimt een wereld in in de zin dat het de toegang tot de wereld vrij geeft. Het inruimen van een wereld wijst tegelijk op het oprichten van de wereld in haar grondtrekken. Zoals een ingerichte woning niet louter betrekking heeft op een lege ruimte waarbinnen meubels en apparaten zijn neergezet, maar in de eerste plaats een ruimte vrij geeft waar men kan huizen (waar verschillende gezichtsvelden van het menselijke bestaan samenkomen), zo maakt een werk geen abstracte plaats vrij, maar schept een atmosfeer waarin mensen betrokken worden bij datgene wat in het werk aan het licht wordt gebracht (in §4.2 ga ik hier nader op in). Het bouwen of oprichten ('Aufstellung') van een wereld is het eerste wezenskenmerk van het zijn van het werk.

§3.2 Het voortbrengen van de aarde

Het tweede wezenskenmerk van het werk is het voortbrengen ('Herstellen') van de aarde. In het openstellen van de wereld wordt de aarde voortgebracht. Opening en oprichting van de wereld geschieden niet vanuit het niets, maar putten uit de aarde. Uit de wijze waarop het begrip aarde eerder is gehanteerd, kan worden opgemaakt dat het voortbrengen van de aarde wat anders moet zijn dan het vervaardigen van voorhanden materie. Aarde is niet de stof waarmee gewerkt wordt, bijvoorbeeld door een kunstenaar, maar wijst allereerst op het opkomende, het verschijnende en op datgene wat zich in het verschijnen terugtrekt (UdK, p.28, 31). Dit begrip van aarde herinnert aan de *phusis*, maar komt er niet mee overeen. De voorrang die Heidegger in zijn notie van waarheid aan de verberging geeft, komt in het bijzonder tot uitdrukking in het begrip aarde.

In tegenstelling tot het gebruiksvoorwerp waarin de materialiteit voor een bepaald doel wordt aangewend en in het gebruik zelf naar de achtergrond verdwijnt, komt in het kunstwerk de materialiteit juist nadrukkelijk te voorschijn. In het kunstwerk brengt men de kleuren zelf tot schijnen, komt het metaal tot glanzen, laat men de tonen klinken en de woorden spreken. Dit alles komt echter te voorschijn doordat het werk zich overlevert aan of zich voegt naar de schittering van de kleuren, de klank van de tonen of de zeggingskracht van de woorden. Datgene waarnaar het werk zich voegt en waarin het zich terugtrekt, noemt Heidegger de aarde. Het werk laat de aarde verschijnen door zijn intrek in de aarde te nemen. De aarde is dan de '(ver)schijnend-herbergen-de' (UdK, p.31).

De noodzaak van het werk om zich naar de aarde te voegen en zich in haar terug te trekken, grondt in het ondoordringbare karakter van de aarde. We kunnen bijvoorbeeld een kleur natuurwetenschappelijk ontleden en in een bepaalde golffrequentie uitdrukken, maar hiermee dringen we niet tot de schittering van de kleur als zodanig door. Een kleur toont haar schittering slechts voorzover zij ondoorgrondelijk blijft en maakt de berekende blik blind voor haar verschijning. De aarde laat elke poging om in haar binnen te dringen stuk lopen en onttrekt zich aan berekenende opdringerigheid (UdK, p.32). Zij verschijnt slechts daar waar haar karakter van ontoegankelijkheid en geslotenheid wordt ervaren en gerespecteerd. De aarde voortbrengen betekent dan haar in de openheid brengen als de zich verbergende en dragende.

De openheid waarin de aarde tot schijnen komt, is die van de wereld. In het werk zijn het op(en)stellen van de wereld en het voortbrengen van de aarde wezenlijk op elkaar betrokken. In het bouwen van de wereld wordt de aarde geborgen. Het gaat hier om een wezenlijke betrokkenheid van twee aspecten die niet minder wezenlijk van elkaar verschillen. De wereld is de vrijgegeven plaats waarin de gezichtsvelden van een gemeenschap zich ontvouwen. De aarde is het

vrije te voorschijn komen van het zich voortdurend onttrekkende en dus verbergende. Wereld en aarde zijn op elkaar betrokken in de zin dat de wereld de aarde op(en)trekt en in de openheid brengt en dat omgekeerd de aarde in de wereld doorbreekt en zich hierin terugtrekt. In deze betrokkenheid keren zij zich tegen elkaar. De wereld duldt met zijn openende karakter het zich terugtrekken van de aarde niet en tracht deze terugtrekking te overwinnen. Het verhullende karakter van de aarde tracht echter de wereld in de aarde te trekken en te houden. Deze tegengesteldheid van wereld en aarde noemt Heidegger een *strijd* (UdK, p.34). Deze strijd tussen wereld en aarde wijst op een wederzijdse afhankelijkheid in de handhaving van hun eigen wezen. De aarde kan het opene van de wereld niet missen, wil ze zelf in haar ongedwongen aandrang (van het zich onttrekkende) kunnen verschijnen. Omgekeerd kan de wereld de aarde niet negeren, wil ze zelf als de gezichtsvelden van alle wezenlijke beslissingen van een gemeenschap zich op iets bindend funderen (UdK, p.35). De wereld geraakt niet zomaar in het geding, maar verschaft ruimte aan de schenking of tegemoetkoming van de aarde die hiermee de openheid van de wereld begrenst.

Voorzover nu een werk een wereld openstelt en de aarde voortbrengt, werkt het werk als de aanstichter van de strijd tussen wereld en aarde. In en door het werk keren de (zich) openende wereld en de (zich) verhullende aarde zich tegen elkaar. Het werk lost de strijd overigens niet op, maar houdt haar aan, opdat wereld en aarde in hun tegengesteldheid hun eigen wezen handhaven. Het werkkarakter van het werk ligt zowel in het aanstichten als in het aanhouden van de strijd tussen wereld en aarde. De wijze waarop in het werk waarheid plaats kan vinden, laat zich vanuit deze bepaling van het werk verduidelijken.

Het wezen van de waarheid als een strijd tussen lichting en verberging komt hier tot uitdrukking in de tegengesteldheid van wereld en aarde. Het ligt misschien voor de hand om de lichting te associëren met de wereld en de verberging met de aarde, maar het wezen van de wereld wordt niet louter door openheid noch dat van de aarde louter door verhulling gekenmerkt. De wereld is weliswaar de lichting van de gezichtsvelden waarin zich al het beslissen schikt. Maar elke beslissing grondt in iets dat we niet volledig machtig zijn of dat zich onttrekt, anders zou ze nimmer werkelijk een beslissing zijn. De aarde op haar beurt is niet eenvoudigweg het verhullende, maar dat wat als het zich terugtrekkende (of in zich kerende) opkomt en doorbreekt (UdK, p.41). Aarde trekt slechts de wereld in (intrekken hier in de dubbele betekenis van binnentrekken en terugnemen) en wereld fundeert zich slechts op de aarde voorzover waarheid als de strijd van lichting en verberging plaatsvindt. Met het bouwen van een wereld en het voortbrengen van de aarde laat het werk het tegenspel van lichting en verberging plaatsvinden. In deze zin is in het werk waarheid aan het werk (UdK, p.42). Het werk stelt niet iets 'waars' aanwezig, maar brengt het zijnde vanuit het tegenspel van wereld en aarde in de onverborgenheid (UdK, p.41).

Met het zicht krijgen op het geschieden van waarheid als een strijd tussen wereld en aarde, is het werk als de plaats waar waarheid geschiedt maar ten dele opgehelderd. Het werk laat waarheid plaatsvinden, maar hoe de strijd tussen wereld en aarde in het werk tot stand komt, vereist nader onderzoek. Wat nog niet in de analyse van het kunstwerk is betrokken, is het feit dat het kunstwerk tot stand wordt gebracht. Het kunstwerk wordt als een zijnde niet alleen tot stand gebracht, maar ook in stand gehouden. Hoe moeten we het tot stand komen en in stand houden van het kunstwerk nu begrijpen?

§4 De totstandkoming van het kunstwerk

Zoals ik in de inleiding op dit hoofdstuk naar voren heb gebracht, beoogt Heidegger in UdK het tot stand brengen vanuit de waarheid van het zijn af te schermen van een technisch begrip van scheppen in de zin van maken. Het begrip 'schaffen' wordt door hem doordacht met het oog op datgene wat in het kunstwerk aan het werk is, namelijk het geschieden van waarheid als een tegenspel van lichting en verberging. Deze aanzet moet voorkomen dat het scheppen van het werk wordt teruggevoerd op de ambachtelijkheid van een schepper (UdK, p.46-47). We kunnen bij de bespreking van het tot stand komen van het kunstwerk vasthouden aan het begrip scheppen en hierbij voortdurend oog houden voor het feit dat Heidegger het scheppen vanuit het geschieden van waarheid duidt.

§4.1 Het scheppen van het kunstwerk

Heidegger geeft twee kenmerken van het scheppen van het kunstwerk. De eerste heeft betrekking op het bewerkstelligen van de waarheid in de gestalte (UdK, p.50). Het gebruik van het begrip gestalte is enigszins verwarrend, omdat het zou kunnen worden opgevat alsof het kunstwerk de vorm is waarin de waarheid geschapen wordt. Waarheid heeft echter niet betrekking op de vorm (en dus ook niet op het afbeelden van de vorm), maar op de strijd tussen ontberging en verberging. De gestalte is de bewerkstelligde strijd tussen wereld en aarde. Ik zal proberen dit te verduidelijken.

De berging van de waarheid in het kunstwerk wijst op de strijd tussen ontberging en verberging in het zich tegen elkaar keren van wereld en aarde. Deze strijd wordt in het voortgebrachte zijnde (het kunstwerk) niet opgeheven en ook niet eenvoudigweg ondergebracht. De strijd voltrekt zich vanuit het zijnde zelf. Dit zijnde moet dus de grondtrek van de strijd in zich hebben (UdK, p.49). Heidegger gebruikt het begrip 'Riss' om deze grondtrek van het zijnde te doordenken. 'Riss' betekent gewoonlijk niet alleen scheuring en tweedracht, maar ook schets en slag (ruk). Alhoewel deze betekenissen Heideggers gebruik

van 'Riss' niet geheel dekken, staan ze er ook niet los van. Hij begrijpt 'Riss' niet als barst of scheuring, alsof de strijd een kloof teweeg zou brengen tussen de strijdende partijen. 'Riss' wijst echter wel op een gespletenheid in het zijnde voorzover wereld en aarde in hun strijd zich tegen elkaar keren. Wanneer een wereld openbreekt, tracht zij de aarde te onthullen, terwijl de aarde in de wereld doorbreekt door zich te verhullen. Waar een wereld openbreekt, komt niet alleen het nog onbeslisbare en het mateloze te voorschijn, maar ook de noodzaak van een maat en een beslissing. Voorzover de aarde in de zich openende wereld opkomt, geeft zij uitsluitel en komt zij zo tegemoet aan de nood van een maat. De aarde verschijnt als de dragende grond. Voorzover de aarde zich in het opkomen verbergt, begrenst zij de maat en de wet van de wereld. De aarde is de in haar wet geborgene en zich verhullende (UdK, p.49). Het zich tegen elkaar keren van wereld en aarde voert aldus niet tot een scheuring, maar trekt beide juist samen in een gemeenzame grond. In hun wederkerigheid bindt de wereld zich aan de aarde die zich aan de wereld geeft en deze draagt. De 'Riss' is een verzamelende tweespalt tussen wereld en aarde waarbij het zijnde zich in de aarde terugtrekt door in de openheid van de wereld door te breken.

Het zich vestigen van de waarheid in het zijnde kunnen we nu als volgt begrijpen. De waarheid wordt niet in een te vervaardigen zijnde ondergebracht, maar zij vestigt zich door de strijd in het zijnde zelf te laten plaatsvinden. Dit betekent dat het zijnde in de tweespalt tussen wereld en aarde wordt gebracht. Waarheid vestigt zich zo in het zijnde, dat het zijnde zelf het opene van de waarheid betreft door zich tegelijkertijd aan de aarde toe te vertrouwen en zich hierin terug te trekken. Waar het zijnde het opene betreft en zich in de aarde terugtrekt, geraakt het in de gestalte. De gestalte is de geborgen strijd tussen wereld en aarde (onthulling en verhulling). Het eerste kenmerk van het scheppen van het kunstwerk is de verzamelende tweespalt in het voortgebrachte zijnde tussen het oprichten van de wereld en het grondvesten en terugtrekken van de aarde. Het scheppen van de gestalte is dus niet het gieten van een inhoud in een vorm. Scheppen betekent hier het *doen ontspringen* van de strijd tussen wereld en aarde.

Over het tweede kenmerk kan ik korter zijn. Wat volgens Heidegger het scheppen van het kunstwerk onderscheidt van andere vormen van tot stand brengen, is dat in het werk het *factum* van de totstandkoming zelf uitdrukkelijk naar voren komt. Het voortgebracht zijn krijgt zelf als het ware een plaats in het werk (UdK, p.51). Dit betekent niet dat aan andere zijnden, zoals gebruiksvoorwerpen, niet af te lezen is dat ze voortgebracht zijn. Alhoewel het feit dat een gebruiksvoorwerp vervaardigd is, duidelijk zichtbaar is wanneer we het voor ons stellen, verdwijnt dit karakter echter naar de achtergrond wanneer we het voorwerp in zijn gebruik volgen. Zoals Heidegger ook in SuZ heeft laten zien, blijft het gebruiksvoorwerp in zijn gebruik verborgen en des te handzamer een gebruiksvoorwerp is, des te minder valt het op (UdK, p.51-52). Het vervaardigd

zijn van het gebruiksvoorwerp verschuift door zijn bruikbaarheid naar de achtergrond.

Terwijl het zijn van het gebruiksvoorwerp iets vanzelfsprekends heeft, is het feit dat het kunstwerk *is* juist het bijzondere en ongewone. Het kunstwerk wordt niet voortgebracht met het oog op een bepaald doel en evenmin kan het enkel worden begrepen als de prestatie van een (geniale) schepper. Het wezenlijke van het kunstwerk is *dat* het tot stand gekomen is (het *factum est*) en niet door wie het geschapen is. Het kunstwerk brengt niet in de eerste plaats de kunstenaar in aanzien, maar toont dat hier onverborgenheid van het zijnde plaats-vindt (UdK, p.51).

Het scheppen van het kunstwerk wijst aldus op het beslag krijgen van de strijd tussen wereld en aarde in de gestalte, waarbij de totstandkoming zelf in het werk manifest wordt. Het feit dat in dit begrip van scheppen het werk niet gefundeerd wordt op de prestatie van een schepper, impliceert dat ook het scheppen van een politieke orde niet kan worden teruggevoerd op de daad van een politieke actor. Heideggers opmerking over de staatfunderende daad kan niet worden uitgelegd als een uitzonderlijke verrichting van een demiurg. Bovendien impliceert dit begrip dat de politieke orde niet de vorm is waarin een gemeenschap tot een eenheid wordt gebracht. Het scheppen van de gestalte wijst hier niet op het (re)presenteren van een vorm, maar op het doen ontspringen van de strijd tussen wereld en aarde. In de hoofdstukken 6 en 7 zullen we zien dat de tweespalt die het scheppen hiermee voortbrengt wezenlijk is voor het funderen van een politieke orde.

Ik wil hier de analyse van het kunstwerk voortzetten. Met bovenstaande bepaling van het scheppen is het zijn van het kunstwerk immers niet volledig doordacht. Het kunstwerk *is* niet alleen voorzover het tot stand komt, maar ook en vooral voorzover het in zijn zijn wordt *bewaard* (UdK, p.53).

§4.2 Het bewaren van het kunstwerk

In het scheppen van het kunstwerk wordt waarheid geborgen, dat wil zeggen treedt de openheid van het zijnde in het opene. Het werk kan echter niet werkelijk een werk *zijn*, indien dit geschieden van onverborgenheid van het zijnde niet wordt bewaard.

Evenmin als het scheppen van het kunstwerk wordt uitgelegd vanuit de prestatie van een schepper, wordt het bewaren begrepen vanuit de act van een zichzelf als doel plaatsend en strevend subject (UdK, p.53-54). Het bewaren van het kunstwerk betekent niet dat de waarheid die in de gestalte beslag krijgt als iets voorhandens als het ware wordt opgeslagen door een subject. En als Heidegger schrijft dat het kan gebeuren dat het werk de bewarenden niet meteen vindt en op hen moet wachten (en dus op hen betrokken blijft), dan betekent dit niet dat de waarheid die in het kunstwerk plaats-vindt wacht op instemming van

een subject. Het gaat dus bijvoorbeeld niet om de bevestiging door een gemeenschap van een door een individu ontdekte waarheid.

Het bewaren van het kunstwerk wijst niet op het in bezit nemen van (wat er in) het werk (geschiedt) door de mens, maar omgekeerd op een gebeuren waarin de mens betrokken wordt bij de waarheid die het kunstwerk laat plaatsvinden. Alhoewel het *factum est* van het voortgebracht zijn het kunstwerk op zichzelf terugwerpt en elke relatie tot de mens schijnt te verbreken, betreft het kunstwerk juist de mens in zijn waarheidsgebeuren. Het is zelfs zo dat naarmate het kunstwerk meer zich in de door het werk zelf gecreëerde openheid van het zijnde terugtrekt, het gemakkelijker de mens in deze openheid betreft (UdK, p.52). Het werk is pas echt een werk wanneer het de mens deel laat hebben aan het door het werk voltrokken waarheidsgebeuren. Het werk heeft het verblijven van de mens in zijn bewerkstelligde openheid nodig om werk te zijn. Het in de openheid van het werk gerukt worden, betekent tevens dat de mens uit zijn alledaagse sfeer ontruikt wordt. De mens geraakt als het ware ontzet: de alledaagse betrekkingen van wereld en aarde worden opengebroken om te verblijven in de waarheid die in het werk geschiedt (UdK, p.52-53).

Het bewaren van het werk is een verblijven in de in het werk zich voltrekende openheid van het zijnde (UdK, p.53). Dit verblijven is zowel een weten als een willen. Weten en willen worden hier door Heidegger vanuit de grondervaring van SuZ doordacht, dat wil zeggen vanuit de openheid van het *Dasein* voor het zijn. Het gaat dus niet om een weten waarin iets wordt voorgesteld noch om een willen dat kennis aanwendt of op een (subjectieve) beslissing volgt. Willen begrijpt Heidegger vanuit de 'Entschlossenheit' als het openbreken van de bevangenheid in het zijnde en het zich openen voor het zijn. Het bewaren van het werk is een willen in de zin dat het kunstwerk de mens uit zijn alledaagse bevangenheid rukt en hem blootstelt aan de openheid van het zijnde die zich in het werk voltrekt. In dit willen komt de indringendheid van het verblijven ('Inständigkeit') tot gelding. Bewaren van het werk is het weten van de betrokkenheid bij het (ongehoorde van het) geschieden van de waarheid in en door het werk. Dit weten is met andere woorden een zich weten te bevinden ('Innestehen') in de strijd van het werk. Het willen en het weten kenmerken zich hier door ingetogenheid en nuchterheid (UdK, p.54). In het bewaren bevestigt men dus niet blindelings het geschieden van waarheid.

Het bewaren is overigens niet een individueel gebeuren waarin de mens op zijn eigen beleving wordt teruggeworpen. Het kunstwerk als de plaats waar waarheid geschiedt, heeft niets te maken met subjectieve beleving of esthetisch genot. Het bewaren van het werk maakt de mensen niet eenzellig, maar laat hen toebehoren aan de in het werk zich voltrekkende waarheid. Het deel hebben aan deze voltrekking is een samen deel hebben en wel zo dat het bewaren het

samenzijn van de mens fundeert.⁵ In het volgende hoofdstuk zal ik nader ingaan op Heideggers uitleg van het samenzijn vanuit het *Dasein*. Hier volsta ik met de opmerking dat Heidegger het samenzijn vanuit de betrokkenheid van de mens bij het geschieden van waarheid duidt.

De analyse van het kunstwerk brengt een tweevoudig gebeuren aan het licht. In het werk wordt in de eerste plaats de waarheid in de gestalte geborgen. Dit geschiedt in het scheppen in de zin van het laten ontspringen van de strijd tussen wereld en aarde en het onthalen van de onverborgenheid van het zijnde. In de tweede plaats brengt het werk hiermee een gebeuren op gang waarin de waarheid post kan vatten. Dit geschiedt in het bewaren. Heidegger duidt het wezen van de kunst vanuit dit dubbele gebeuren waarin waarheid gesticht wordt. In de volgende paragraaf ga ik hier nader op in en zal ik de implicaties voor een begrip van funderen aangeven.

§5 Kunst en het stichten van waarheid

In het naschrift uit 1956 dat aan UdK is toegevoegd, schrijft Heidegger dat zijn opstel over het kunstwerk gelezen dient te worden in het licht van zijn gehele filosofische onderneming (UdK, p.70-71). De bezinning op de kunst geschiedt binnen het bereik van de zijnsvraag en levert geen algehele theorie over de kunst op. Wat zij wel oplevert is een karakterisering van de kunst vanuit het tweevoudige waarheidsgebeuren zoals dat in het scheppen en het bewaren van het kunstwerk ligt besloten. Kunst laat waarheid een *plaats vinden* in het werk in de zin dat zij de waarheid in de gestalte tot stand laat komen. Kunst is echter ook het *plaatsvinden* van waarheid in de zin dat zij in het bewaren waarheid op gang brengt en houdt. Kunst is dan de scheppende bewaring van de waarheid in en aan het werk (UdK, p.57).

Kunst is aldus een worden en een geschieden van waarheid. Het wezen van de kunst ligt niet in een theorie over het schone, maar wijst op het op gang brengen en houden van waarheid. Waar en wanneer kunst 'weest', geschiedt onverborgenheid van het zijnde. Kunst heeft hier het karakter van een oorsprong in de zin dat zij de waarheid van het zijnde laat plaatsvinden. Kunst laat waarheid niet alleen ontspringen, maar ook aankomen in de zin dat de waarheid van het zijnde niet alleen plaatsvindt, maar ook een plaats vindt. Heidegger noemt dit ontspringen en aankomen van de waarheid van het zijnde als zodanig *dichten* (UdK, p.58). Ik wil vanuit een beperkte invalshoek, namelijk de samenhang tussen kunst en waarheid, op dit begrip van dichten ingaan.

5 "Die Bewahrung des Werkes vereinzelt die Menschen nicht auf ihre Erlebnisse, sondern rückt sie ein in die Zugehörigkeit zu der im Werk geschehenden Wahrheit und gründet so das Für- und Miteinandersein als das geschichtliche Ausstehen des Da-seins aus dem Bezug zur Unverborgenheit." UdK, p.54.

Waarheid bevindt zich niet ergens op een verborgen plaats in afwachting om in het zijnde onderdak te krijgen. Waarheid wordt niet als iets voorhandens gerepresenteerd, maar als een gebeuren van lichting en verberging gedicht. Dichten heeft hier niets te maken met het creëren vanuit het niets of het inbeelden van het onwerkelijke, maar duidt het ontwerp karakter van de waarheid aan (UdK, p.59-60). Kunst is dichten in de zin dat kunst de ban van het alledaagse openbreekt en de baan voor het geschieden van onverborgenheid van het zijnde opent. Kunst is dichten als een gebeuren waarin een speelruimte wordt geopend en waardoor het zijnde allereerst in zijn zijn kan verschijnen. Het wezen van het dichten is dan het stichten van de waarheid (UdK, p.61). Heidegger onderscheidt met betrekking tot het stichten drie aspecten: het aanvangen, het schenken en het gronden (UdK, p.61-63).

Als *aanvangen* wijst het stichten van waarheid op het aanstichten van de strijd van de waarheid, dat wil zeggen het openbreken van het bekende en het aanbreken van het ongehoorde. Heidegger noemt de aanvang ook wel een sprong omdat de stichting van waarheid slechts plaatsvindt voorzover de bevangenheid in het zijnde wordt doorbroken en een opening in het vertrouwde ontstaat van waaruit het zich verbergende kan appelleren. Telkens wanneer een aanvang is, geraken wereld en aarde in een strijd en wordt waarheid in het zijnde geborgen. Telkens geschiedt onverborgenheid van het zijnde dat in het werk wordt gesteld. Voorzover de berging van de onverborgenheid van het zijnde in het werk het vertrouwde doorbreekt, is de onverborgenheid geen constructie vanuit het bekende. De stichting is veeleer een *schenking*, omdat de waarheid die het werk laat plaatsvinden niet vanuit het bekende en vertrouwde wordt afgeleid.

Het dichtende ontwerp lijkt uit het niets te geschieden in de zin dat de schenking niet uit het gangbare wordt afgeleid. Toch voltrekt het ontwerp zich niet in het onbepaalde. Wat in het ontwerp wordt geschonken, wordt altijd toegeworpen aan de komende, openstaande bewaarden van het werk die geworteld zijn in een historisch vorm gekregen speelruimte. Heidegger denkt hierbij uitdrukkelijk ook aan een voorbeschikte gemeenschap ('geschicklichen Menschentum') (UdK, p.61). Wat het ontwerp ontsluit, kan slechts datgene zijn waarin een gemeenschap reeds geworpen is. En waarin zij reeds geworpen is, is niets anders dan de aarde. De aarde is de zich verbergende en dragende grond waarop een gemeenschap altijd al rust. De aarde kan echter slechts de dragende grond van een gemeenschap zijn voorzover zij zich in en door de wereld laat oprichten. Wat voor een gemeenschap heersend is, is zijn wereld. Hierom stelt Heidegger dat in het ontwerp datgene wat de mens reeds in zijn geworpenheid met zich draagt, uit de zich verbergende grond (aarde) wordt geput of omhoog getrokken en uitdrukkelijk op deze grond wordt geplaatst. Zo wordt de grond als de dragende grond zelf allereerst *gegrondvest*. Stichten is een scheppen in de zin van putten zoals water uit een waterput omhoog wordt gehaald en overgebracht. Het dichtende ontwerp komt nimmer uit het niets voorzover de schenking put uit

de onthouden en verborgen mogelijkheden van het voorbeschikte *Dasein* zelf. De vrije schenking van de waarheid wijst op een tweeledig funderingsgebeuren voorzover zij de grond legt voor de funderende aarde. Heidegger spreekt hier van een 'grond-leggende fundering' (UdK, p.62).

Het stichten van waarheid wijst aldus op de opening van een speelruimte die het vertrouwde in het geding brengt om uitkomst (in de wereld) te bieden aan het zich verbergende (de dragende en zich onttrekkende aarde). In dit waarheidspel van de kunst dient de funderingsproblematiek zich op verscheidene wijzen aan. Het scheppen fundeert de waarheid van het zijnde in de zin dat het zijnde wordt onthaald en overgebracht en hiermee de aarde als dragende grond wordt voortgebracht. Het bewaren fundeert de waarheid van het zijnde in de zin dat het een plaats biedt in de wereld waar het voortgebrachte zijnde kan standhouden. De fundering van het zijnde in zijn zijn wijst dan zowel op het scheppen in de aarde als het plaats bieden in de wereld.

Uiteindelijk komt het er op aan om deze twee funderingsaspecten te duiden vanuit de waarheid van het zijn (vergelijk GA 65, §187). Het scheppen en het bewaren hebben zelf hun grond in de opening van een speelruimte waar lichting van en voor het zich verbergende plaatsvindt. Funderend is uiteindelijk dit zijnsgebeuren dat de mens niet beheerst maar wel kan voorbereiden. Vanuit de mens bezien wijst funderen op een bezinning die de strijd tussen lichting en verberging doet ontspringen en die de geopende speelruimte vasthoudt om ontvankelijk te blijven voor de schenking van het zijn. Het vasthouden van de geopende speelruimte betekent een overgave aan het geschieden van de waarheid van het zijn dat allereerst uitsluitel geeft over de berging van het zijnde. De voorbereidende bezinning wijst dan op een vooruitlopen op de schenking van het zijn. Aangezien het geschieden van zijn zelf grond is, blijft de grond in het vooruitlopen weg. Het zijn is dan af-grond, maar dan alleen voorzover de mens zich ernaar ontwerpt. Het zijn is afgrondig, maar niet grondeloos.⁶

De berging van de waarheid in het zijnde komt in het kunstwerk expliciet tot uitdrukking, maar zij blijft niet beperkt tot het domein van de kunst. Ook de politiek wordt door Heidegger beschouwd als een oorspronkelijk domein waar waarheid plaats-vindt. Zodoende kan de analyse van het werk betrokken worden bij de thematisering van de politiek, maar dit hoeft niet te betekenen dat de politiek vanuit de kunst wordt geduid. De politiek wordt gedacht als een zelfstandig domein naast de kunst, de filosofie en het religieuze. Het thematiseren van de politiek vanuit een heideggeriaans perspectief impliceert niet alleen dat men licht werpt op de politiek als een domein waar waarheid in het zijnde

6 "Sein «ist» im Wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäss bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein «ist» das Sein der Ab-Grund." SvG, p.93. In h6§6 kom ik hierop terug.

plaats-vindt, maar ook dat men de politiek onderzoekt met het oog op haar eigen gronden.

Dit betekent onder meer dat we het funderen van een politieke orde in eerste instantie moeten uitleggen als een politieke *daad* en niet als een kunstwerk. Voorzover de daad die de staat fundeert waarheid laat plaatsvinden, kunnen we een aantal inzichten van het kunstwerkopstel bij onze analyse betrekken. Maar alleen vanuit een doordenking van het politieke domein kan de betekenis van de vooruitlopende bezinning voor een begrip van funderen in de politiek duidelijk worden gemaakt. Ik begin deze doordenking met een hoofdstuk waarin ik de implicaties van SuZ voor een begrip van politieke gemeenschap onderzoek.

Hoofdstuk 5

Samenzijn, volk en politieke gemeenschap in *Sein und Zeit*

§1 Inleiding

De discussie omtrent de betekenis van de analyse van het *Dasein* uit SuZ voor een begrip van gemeenschap of politieke gemeenschap wordt voor een groot deel beheerst door de vraag of het *Dasein* nu allereerst betrekking heeft op het niveau van het individu of dat van de gemeenschap. Volgens Pöggeler heeft de analyse in SuZ vooral betrekking op het individuele bestaan en zou Heidegger pas vanaf de jaren dertig het *Dasein* als volk zijn gaan begrijpen.¹ De beruchte §74 waarin Heidegger de mogelijkheid van een eigenlijk gemeenschappelijk bestaan introduceert, zou dan tegen de fundamentele gedachtengang van SuZ ingaan. Ook Habermas lijkt deze uitleg te onderschrijven en benadrukt de individualistische implicaties van de eigenlijke existentie.²

Wanneer echter de nadruk wordt gelegd op de individualisering van het *Dasein* en op de bevrijding uit de socialiserende macht van de traditie, dan wordt op een fundamentele wijze de mogelijkheid ondermijnd om aan het gemeenschappelijke handelen gestalte te geven.³ In het licht van deze radicale individualisering lijkt het beroep dat in §74 wordt gedaan op de notie van het volk, een kunstmatige poging om achteraf de verbondenheid te herstellen.⁴ De wijze waarop het volk wordt opgevoerd, lijkt eerder ingegeven te zijn door ideologische motieven dan door theoretische overwegingen. Om deze stelling te verdedigen wordt een theoretische breuk verondersteld tussen de analyse van de individualisering van het *Dasein* en de beschouwing over het volk.⁵

Lacoue-Labarthe constateert een vergelijkbare theoretische incoherentie. Volgens hem lijkt Heidegger aan het einde van SuZ het samenleven te funderen op een notie van het volk als subject, terwijl zijn eerdere analyse van het samenzijn (als 'Mitsein') een dergelijke fundering niet toestaat.⁶ Lacoue-

1 Pöggeler 1974, p.23.

2 Habermas 1989, p.442.

3 Dit is een van de belangrijkste kritiekpunten van Arendt. Zie voor een bespreking van deze kritiek op Heidegger Keulartz & Hietbrink 1992.

4 Zie Ebeling 1991, p.42-51.

5 Zie Ebeling 1991, p.42; Sluga 1993, p.136-137.

6 Zie Lacoue-Labarthe 1987, p.115.

Labarthes interpretatie van de rol van het begrip volk illustreert de moeilijkheid van de thematiek. Aan de ene kant put hij uit het werk van Heidegger om kritiek te leveren op de notie van politiek als vormgeving aan de gemeenschap, terwijl hij aan de andere kant moet toegeven dat Heidegger tot aan het einde toe vast blijft houden aan het motief van de constitutie van een volk.⁷ In feite kan hij niet aangeven waarom Heidegger het historische *Dasein* begrijpt als volk. In antwoord op deze vraag heeft Lyotard erop gewezen dat het motief van de plaats van het volk Heideggers gehele oeuvre doortrekt.⁸ Hij bespeurt in Heideggers filosofie een preoccupatie met de plaats waar een volk het eigen karakter tracht te vinden. Lyotard contrasteert deze thematiek met het joodse motief dat de mens verbiedt het naamloze te noemen, het onrepresenteerbare te presenteren. Eerder heeft Levinas Heideggers denken van de plaats bekritiseerd. Zich hechten aan de plaats en wortel willen schieten in een landschap, is precies wat de mensheid doet scheiden in autochtone bewoners en vreemdelingen.⁹ Het jodendom zou niets anders zijn dan de ontkenning van de afgoderij van de plaats en van het verlangen om in de wereld het heilige te vinden.

De thematiek van de plaats van de gemeenschap speelt een bepaalde rol in Heideggers werk, maar het is weinig genuanceerd om vanuit een nomadische denkwijze kritiek te leveren en hem een sedentaire denkwijze toe te schrijven.¹⁰ Zowel het motief van het zoeken naar een woonplaats als dat van het laten varen van het vertrouwde, vormen elementen van zijn filosofie. Indien geen rekening wordt gehouden met de wijze waarop in zijn werk noties als thuiskomst en ontheemding, geborgenheid en ongeborgenheid met elkaar samenhangen, geraakt de kern van zijn denken uit het zicht. Ik wil in dit hoofdstuk laten zien dat SuZ de mogelijkheid biedt om de plaats van een gemeenschap te begrijpen zonder terug te vallen op een subjectief of essentialistisch begrip van gemeenschap. In mijn ogen voert Heidegger het begrip volk minder terloops op dan sommigen menen en is zijn duiding van de gemeenschappelijke verbondenheid geen ongerijmdheid met de eerdere analyse van het *Dasein* en van het samenzijn.

Zowel het benadrukken van een theoretische incoherentie tussen individuele en collectieve aspecten van de *Daseins*analyse als het ideologiseren van het begrip volk in SuZ, leidt af van het filosofische vraagstuk dat hier aan de orde is. Het betreft de vraag of de (politieke) gemeenschap in de eerste plaats vanuit een individueel dan wel vanuit een collectief perspectief gedacht moet worden. Het is opvallend dat de tweevoudige kritiek die op de analyse van SuZ is uitgeoefend, namelijk dat de mogelijkheid tot gemeenschappelijke verantwoorde-

7 Zie Lacoue-Labarthe 1987, p.164 e.v.

8 Lyotard 1990, p.129.

9 Levinas 1984, p.66-67.

10 Heidegger heeft in het bijzonder in zijn colleges over Hölderlin (GA 52 en 53) en in zijn lezing van Trakl (UzS, p.40 e.v.) deze thematiek aangesneden. Zie voor een bespreking van dit onderwerp Dallmayr 1993, hoofdstuk 6. Vergelijk ook Tijmes 1993.

lijkheid wordt ondermijnd door de individualisering van het *Dasein* en dat het individu gedwongen wordt zich te onderwerpen aan een collectiviteit door de fundering van het samenzijn op het volk, in zekere zin correspondeert met de twee polen van het hedendaagse debat tussen de zogenaamde liberalen en de gemeenschapsdenkers.¹¹ Vereenvoudigd voorgesteld worden deze polen gevormd door de theoretische fundering op een individueel subject en op een collectief subject waarmee twee politieke verwijten corresponderen, namelijk het verwijt van het ondermijnen van individuele rechten en verworvenheden en van het ondermijnen van het sociale verband.

Heideggers kritiek op het subject in SuZ richt zich zowel op het individu als op een collectief, waardoor zijn positie moeilijk in termen van het debat tussen liberalen en gemeenschapsdenkers kan worden gevat. Ik zal me hieraan dan ook niet expliciet wagen. Wel hoop ik in dit hoofdstuk duidelijk te maken dat de politiek-sociale dimensie van SuZ een vergezicht opent dat voorbij dit debat voert (zie ook h6§2). De vraag of het *Dasein* betrekking heeft op het individuele dan wel op het collectieve bestaan, is naar mijn mening geen goede vraag. Deze vraag en de interpretaties die er uit voortvloeien, komen echter niet uit de lucht vallen. Heideggers dubbelzinnig gebruik van het begrip *Dasein* is wellicht mede debet aan een aantal misverstanden. Ook de aard van de problematiek is een bron van verwarring. Ik hoop te laten zien dat het *Dasein* noch betrekking heeft op een 'ik' noch op een 'wij', maar dat het veeleer refereert aan een sfeer van waaruit het 'ik' en het 'wij' zich laten duiden en van waaruit individuele en gemeenschappelijke verantwoordelijkheid pas zinvol kunnen worden.

Dit hoofdstuk draait om twee samenhangende zaken. Het gaat in de eerste plaats om het blootleggen van het gemeenschapsbegrip dat in de *Daseins*analyse besloten ligt en in de tweede plaats om het vinden van een uitgangspunt voor de verkenning van het politieke domein. Het verhelderen van de ontologische status van de gemeenschap zal de meeste aandacht krijgen. Wat betreft het tweede punt zal ik laten zien dat het in de lijn van SuZ ligt om het politieke domein te duiden vanuit een begrip van *zorg* of verantwoordelijkheid.¹² De twee punten komen samen in een voorlopige omschrijving van het politieke domein als de plaats waar de verantwoordelijkheid voor de gemeenschappelijke ruimte wordt opgenomen en bewaard. Deze omschrijving wordt uiteraard pas betekenisvol wanneer de begrippen *zorg* en *gemeenschap* worden opgehelderd.

In §2 bespreek ik enkele aspecten van de *Daseins*analyse die betrekking hebben op het delen van een wereld. In het spoor van Heideggers kritiek op de filosofie van de subjectiviteit wil ik laten zien dat in het *Dasein* een notie van een 'zelf' besloten ligt die niet alleen niet gelijk kan worden gesteld met een

11 Zie Vogel 1994, hoofdstuk 5. Zie voor een bespreking van de deelnemers aan dit debat Van Klink (e.a.) 1993.

12 Vergelijk Gebert 1992, p.82 e.v.

'ik', maar die tevens voorafgaat gaat aan de onderscheiding van 'ik' en 'wij'. Dit blijkt vooral uit de analyse van het alledaagse *Dasein* als 'men zelf'. In §3 ga ik in op de mogelijkheid om het alledaagse 'men zelf' te doorbreken en een eigenlijke zijnswijze van het *Dasein* te ontsluiten. Ik richt me hier met name op de analyses van het geweten en de schuld en op de thematiek van de verbijzondering van het *Dasein* die naar mijn mening veelal onterecht is uitgelegd als individualisering. De eenzijdigheid van de individualistische interpretatie van het *Dasein* wordt in §4 expliciet onderzocht. Ik zal deze uitleg bekritisseren zonder een collectivistische duiding van het *Dasein* te omarmen. In §5 worden enkele besproken thema's hernomen om het op het *Dasein* gefundeerde gemeenschapsbegrip aan te scherpen en in het bijzonder om de implicaties voor een begrip van een *politieke* gemeenschap uit te werken. Vanuit de terminologie van SuZ neem ik hier een voorschot op de verkenning van de politieke gemeenschap en het politieke domein in de volgende hoofdstukken.

§2 *Dasein* en samenzijn

Heidegger keert zich tegen de traditionele benadering van het subject als een 'ik' dat zich verhoudt tot een 'niet-ik', door de primaire betrokkenheid bij het zijn als vertrekpunt te nemen voor een analyse van het zijn van de mens (zie h3§2). Het zijn van de mens wordt in SuZ vanuit de betrokkenheid van het *Dasein* bij het zijn belicht. Deze betrokkenheid geeft aan het *Dasein* het karakter van een 'zelf', maar fundeert het *Dasein* niet op een 'ik'. Het vraagstuk van de personaliteit, dat wil hier zeggen de articulatie van het zijn van het *Dasein* in een 'ik ben', 'jij bent', 'wij zijn', 'jullie zijn', wordt vanuit de zijnsbetrokkenheid doordacht. Het karakter van een 'zelf' dat in deze zijnsbetrokkenheid besloten ligt, gaat hiermee vooraf aan de onderscheiding van een 'ik' en een 'wij'. Hoe moeten we dit 'zelf zijn' nu begrijpen?

Heidegger waarschuwt ervoor om de vanzelfsprekende ontische aanwezigheid van het 'ik' al te gemakkelijk als vertrekpunt van ontologisch onderzoek te nemen. Hiermee geeft hij ondubbelzinnig aan dat ontische evidentie geen methodisch uitgangspunt kan zijn van fenomenologisch onderzoek. De fenomenologische zijnsanalyse kan zich niet bij voorbaat baseren op de evidentie van het zijnde. Het feit dat in het alledaagse het 'ik' als een op zichzelf staand individueel organisme verschijnt, betekent nog niet dat het *zijn* van dit 'ik' als een afgezonderde entiteit moet worden uitgelegd. De vanzelfsprekendheid van het ontische 'ik' verleidt het ontologisch onderzoek ertoe het 'ik' los van de wereld en de anderen te analyseren. Dit komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in de uitleg van het 'ik' als iets wat zich in de verandering van gedragingen en ervaringen als identiek toont. Het 'ik' is hier een voorhanden kern dat ten grondslag ligt aan de veelvuldige gedragingen en ervaringen. Het betreft kortom een 'zelf' als subject dat in een gesloten sfeer identiek met zichzelf blijft.

De ontologische tekortkoming van de filosofie van de subjectiviteit manifesteert zich op een bepaalde wijze met betrekking tot de relatie tussen het 'ik' en de ander. Analooq aan de verhouding tussen subject en object ontstaat door het funderen van het 'zelf' op de gesloten sfeer van het subject het probleem hoe vanuit het eigen 'ik' de ander gedacht kan worden. In de filosofie van de subjectiviteit wordt getracht een uitweg te vinden door een begrip van zelfbewustzijn vanuit het 'ik' te projecteren op een ander 'ik'. De redenering achter deze projectie is als volgt. Erkend wordt dat de verhouding van het 'ik' tot de ander niet dezelfde is als die tot een voorhanden ding. Het gaat om de ontmoeting met een zijnde dat dezelfde zijnswijze als dit 'ik' heeft. Het 'ik' kan de ander als een zijnde dat geen voorhanden ding is begrijpen, omdat (en nadat) het een verstaan heeft van zijn eigen zijn. Alleen omdat ik bewustzijn van mezelf heb, ben ik in staat om de ander bewustzijn toe te kennen. De relatie tot de ander wordt aldus bepaald door de projectie van de reflexieve verhouding tot zichzelf op een ander (SuZ, p.124). Volgens Heidegger is deze redenering niet steekhoudend. Het blijft onduidelijk op welke wijze de verhouding van het *Dasein* tot zichzelf de ander als een ander *Dasein* kan ontsluiten. Dit laatste is slechts mogelijk, omdat het zijn met anderen constitutief is voor het *Dasein*.

De analyse van het *Dasein* en zijn wereld laat zien dat het *Dasein* geen subject is dat los van de wereld kan worden begrepen. Volgens Heidegger kan er evenmin gesproken worden van een geïsoleerd 'ik' zonder de ander: *Dasein* is wezenlijk *samenzijn* of *medezijn* ('Mitsein', SuZ, p.118). De wereld van het *Dasein* is niet die van een geïsoleerd subject, maar altijd al de wereld die het met anderen deelt. De wereld is wezenlijk een gedeelde wereld ('Mitwelt'). Het *Dasein* staat niet op zichzelf om vervolgens een relatie met de ander aan te knopen. De ander is altijd al aanwezig in de betrokkenheid van het *Dasein* bij het zijn. Naast het *medezijn* ter aanduiding van het openstaan voor de ander spreekt Heidegger van 'Mitdasein' ter aanduiding van de andere zijnden die het zijnskarakter van het *Dasein* hebben. De wereld van het *Dasein* geeft niet alleen voorhanden dingen en gebruiksvoorwerpen vrij, maar ook zijnden die eveneens in de wereld zijn. Nu lijkt het alsof de verschijning van de ander hier alsnog uit het *eigen Dasein* wordt afgeleid. Deze bedenking zou hout snijden indien de grond van de alledaagse omgang vanuit het afgezonderde *Dasein* zou worden begrepen. Deze omgang geschiedt echter in, vanuit en naar de wereld. In de alledaagse omgang met de dingen in een wereld die ik altijd al met anderen deel, zijn de anderen diegenen van wie ik me hoofdzakelijk *niet* onderscheid.¹³ De ander verschijnt hier zonder en voordat ik mezelf reflexief heb gevat.

13 "Die Anderen begegnen nicht im vorgängig unterscheidenden Erfassen des zunächst vorhandenen eigenen Subjektes von den übrigen auch vorkommenden Subjekten, nicht in einem primären Hinsehen auf sich selbst, darin erst das wogegen eines Unterschieds festgelegt wird. Sie begegnen aus der *Welt* her, in der das besorgend-umsichtige *Dasein* sich wesenhaft aufhält." SuZ, p.119. Zie ook SuZ, p.118.

Het samenzijn is een oorspronkelijke zijnsstructuur ('existentiaal') van het *Dasein*. Samenzijn betekent dan ook niet dat ik factisch niet alleen ben en dat er buiten mij vele andere wezens zijn zoals ik. Als een 'existentiaal' bepaalt het medezijn het *Dasein* ook dan wanneer dit factisch alleen is. De ander kan slechts afwezig zijn voor een zijnde dat door het medezijn geconstitueerd is en zo een besef van dit ontbreken kan hebben. Ook het alleen zijn van het *Dasein* is medezijn in de wereld. Eenzaamheid wordt aan de andere kant niet zomaar opgeheven door de aanwezigheid van een ander *Dasein*. De anderen kunnen mede daar zijn, maar dan in de modus van de onverschilligheid. Het samenzijn met anderen kan verschillende vormen aannemen. *Dat* de ander op verschillende manieren kan worden ontmoet, is slechts mogelijk omdat het *Dasein* wezenlijk door medezijn bepaald is.

Na de vaststelling dat het *Dasein* zelf samenzijn is, kan vervolgens de vraag worden gesteld hoe de omgang met de ander kan worden begrepen. De ontmoeting met de ander kan niet als een omgang met een gebruiksvoorwerp worden verstaan. Het betreft niet de omgang met een handzaam zijnde, maar de ontmoeting met een zijnde dat eveneens *Dasein* is. Het zijn tot de ander kan men begrijpen als bejegening of *bekommernis* ('Fürsorge') (SuZ, p.121). De *bekommernis* fungeert hier als een 'existentiaal' met verschillende modi. Heidegger maakt een onderscheid tussen deficiënte en indifferente modi en positieve modi van de *bekommernis*. De eerste groep slaat op de deficiënte wijzen van het tegen of zonder iemand anders zijn en de indifferente modi van het aan een ander voorbij gaan of het niets met de ander te maken hebben.

Met betrekking tot de positieve modi onderscheidt Heidegger twee extreme mogelijkheden waartussen verschillende mengvormen denkbaar zijn. Deze twee zijn de inspringende, beheersende ('einspringend-beherrschenden') bejegeningen en de vooruitlopende, bevrijdende ('vorspringend-befreienden') bejegening. De inspringende *bekommernis* wijst op de mogelijkheid om de ander zo te ontmoeten dat diens zorg, dat wil zeggen zijn zelfstandige betrokkenheid bij het zijn, als het ware wordt overgenomen (in §3 ga ik nader op het begrip zorg in). Door voor de ander in te springen wordt de ander de mogelijkheid ontnomen om zijn eigen zijn op zich te nemen. Heidegger stelt dat hiermee de ander zijn verantwoordelijkheid dreigt te verliezen en dat het gevaar ontstaat dat de ander afhankelijk en beheersbaar wordt gemaakt. In de eigenlijke bejegening als vooruitlopen neemt men daarentegen niet de plaats van de ander in, maar maakt men zelf plaats voor de ander opdat deze zijn zorg op zich kan nemen. De ander krijgt de ruimte om zijn eigen existentie op zich te nemen. Heidegger noemt deze *bekommernis* bevrijdend, omdat hier de mogelijkheid gecreëerd wordt dat de ander de eigen betrokkenheid bij het zijn op zich neemt. We zullen in hoofdstuk 7 zien dat deze bevrijdende bejegening van de ander bepalend is voor het funderen van een politieke orde.

Heidegger stelt verder dat het *Dasein* in zijn alledaagsheid zich allereerst en meestal in de modi van de deficiëntie en de indifferentie en in de positieve

mogelijkheid van het voor de ander inspringen ophoudt. Juist doordat in het alledaagse aan de ander voorbij wordt gegaan of de ander in een bepaalde hoedanigheid verschijnt, ontstaat de verleiding om het samenzijn ontologisch te interpreteren als een interactie tussen afzonderlijke subjecten die louter voorhanden zijn. De mogelijkheid bestaat dat vanuit een bepaalde modus van het samenzijn (bijvoorbeeld de onverschilligheid van het aan een ander voorbij gaan of het conflict tussen op het eigenbelang gerichte individuen) het zijn van de mens als een op zichzelf staand subject en het samenleven als een verzameling van afzonderlijke subjecten wordt uitgelegd.

De structuur van de wereld is echter zodanig dat de anderen niet als vrijzwevende subjecten kunnen worden begrepen. De wereld ontsluit niet alleen handzame zijnden, maar ook de anderen en wel zo dat in de omgang met handzame zijnden tegelijk het *Dasein* van anderen verschijnt. De ander toont zich als dat wat hij doet (als postbode, deelnemer aan het verkeer, et cetera). Dit is slechts mogelijk omdat het *Dasein* als medezijn reeds een verstaan van de ander heeft. In de alledaagse omgang met het zijnde gaat men niet alleen zelf hierin op, maar verkrijgen ook de anderen het karakter van onopvallendheid en vanzelfsprekendheid. Het *Dasein* is in de alledaagse wereld niet zichzelf. Het moet zichzelf en hiermee de ander nog vinden (SuZ, p.128-129). Kenmerkend voor het alledaagse zijn in de wereld is niet alleen dat de wereld zich in zijn structuur onttrekt, maar ook dat het *Dasein* in zijn eigen zijn verborgen blijft. Deze verberging van het eigen 'zelf' van het *Dasein* (het 'weg-zijn' van het 'daar-zijn') begrijpt Heidegger als een soort anoniem sociaal-politiek gebeuren dat hij analyseert in termen van het 'heersen van het *Men*' (SuZ, §27).

§2.1 De heerschappij van het *Men*

De typering van het *Men* als een sociaal-politieke macht is enigszins ongenueanceerd. Deze kan het misverstand oproepen dat het wordt verstaan als een uiterlijke macht of als een star sociaal net waarin het *Dasein* gevangen zit. Het *Men* begrijpt Heidegger als een zijnsstructuur van het *Dasein* zelf. Als een 'existentiaal' is het niet iets wat van buiten op het *Dasein* neerstrijkt en het in zijn greep houdt, maar de wijze waarop het *Dasein* zelf in zijn alledaagsheid is. De heerschappij van het *Men* misvormt het *Dasein* niet, maar constitueert juist zijn existentie in al haar volheid. Het is met andere woorden de wijze waarop men zelf in de alledaagsheid is. Het *Dasein* existeert gewoonlijk als 'men zelf'.

De keuze voor het begrip *Men* laat zich begrijpen vanuit de anonimiteit en neutraliteit die het tot uitdrukking brengt. Het *Men* fungeert als een verscholen oorsprongspunt van de alledaagse waarheden, interpretaties en beslissingen. Het *Dasein* laat zich in de alledaagsheid leiden door waarheden en beslissingen die in de gedeelde wereld gegeven zijn. Het lijkt zo alsof de alledaagse (zijns)mogelijkheden van het *Dasein* niet door hemzelf maar door anderen worden bepaald.

Het gaat hierbij echter niet om *bepaalde* anderen: een ieder kan de plaats van de ander innemen. Gewoonlijk behoort het *Dasein* zelf tot de anderen en verstevigt het zo hun aanspraken. Hierom kan gezegd worden dat het *Men* iedereen is. Aan de andere kant is het *Men* niemand omdat het niet localiseerbaar is. Het *Men* laat het *Dasein* juist spreken over 'de anderen' om de eigen deelname te maskeren. Vanwege zijn onopvallendheid en onbepaalbaarheid noemt Heidegger het *Men* het *neutrum* (SuZ, p.126). In deze anonieme neutraliteit schuilt volgens hem een vorm van despotisme.

Heidegger geeft een aantal karaktertrekken van de wijze waarop het *Men* het alledaagse samenzijn beheerst. Allereerst is er een voortdurende *bezorgheid omtrent het verschil* met de ander. Deze verontrustheid zorgt voor een sociaal-politieke dynamiek die zich op verschillende manieren kan manifesteren: het *Dasein* tracht het verschil uit te schakelen door zich met de ander te verzoenen; het probeert zijn achterstand goed te maken door op de ander in te lopen; het wil zijn bevoorrechte positie behouden door de ander te onderdrukken. De bezorgdheid omtrent de distantie tot de ander hangt samen met de *normaliteit* van het samenzijn. Het *Men* geeft aan wat wel en wat niet behoort en bepaalt de grenzen van het succes dat men mag hebben. De normaliteit staat ook geen uitzondering toe. Hieruit volgt de *nivellerende* werking van het *Men*. Een bijzondere prestatie wordt uitgegeven voor iets eenvoudigs waartoe iedereen in staat is. Van iets dat oorspronkelijk ontdekt is, wordt gezegd dat iedereen het al weet of had kunnen weten.

De ongerustheid om de distantie, de normalisering en de nivellering zijn zijnswijzen van het *Men* die de alledaagse *openbaarheid* constitueren. In deze openbaarheid worden alle interpretaties van de wereld door het *Men* gereguleerd. Door het bepalen van de mogelijke interpretaties neemt het *Men* het oordelen en het beslissen uit handen. Het *Men* ontnemt het *Dasein* zo de mogelijkheid tot verantwoordelijkheid en de last van het bestaan (van het 'te zijn hebben'). Hiermee komt het *Men* tegemoet aan de neiging van het *Dasein* om alles licht op te nemen en de gemakkelijkste weg te kiezen. Juist doordat het met deze 'zijnsontlasting' tegemoet komt aan de neiging van het *Dasein* om de verantwoordelijkheid voor zijn eigen existentie van zich af te schuiven, behoudt het en verstevigt het zijn macht (SuZ, p.128). Het *Dasein* laat zelf het *Men* heersen.

Het heersen van het *Men* wordt in de secundaire literatuur vaak geïnterpreteerd als een diskwalificatie van de publieke ruimte en hiermee van de (democratische) politiek voorzover zij noodzakelijk aan deze ruimte gebonden is.¹⁴ Toch gaat het niet om het in discrediet brengen van het publieke domein. Wat Heidegger wil tonen, is dat de mens in eerste instantie gebonden is aan een verstaan van de wereld, van de anderen en van zichzelf dat niet oorspronkelijk door hemzelf ontworpen is en dat hij meestal in zijn bestaan blijft bevestigen.

14 Zie Berger 1989, p.5-6; Wolin 1990, p.49-50; Held 1993, p.635.

Dit laatste is van grote betekenis. Het heersen van het *Men* staat niet zozeer voor de contingentie van het menselijke bestaan, maar heeft vooral betrekking op een verholde bevestiging en medeplichtigheid van ieder mens ten aanzien van de alledaagse interpretaties en beslissingen. De analyse van het *Men* maakt een politieke uitleg van de openbare ruimte niet alleen niet onmogelijk, maar impliceert zelfs een algehele politisering van de openbaarheid in de zin dat een ieder verantwoordelijkheid ervoor draagt. Deze politisering heeft ook een ander aspect: de grond van de interpretaties en keuzes is een sociaal-politieke. Het openbreken van de oneigenlijke openbaarheid van het *Men* kan naar mijn mening dan ook niet worden uitgelegd als een bevrijding uit de greep van een socialiserende macht om een authentiek individueel bestaan te realiseren. Het doorbreken van de alledaagse openbaarheid brengt de verantwoordelijkheid van het *Dasein* in de wereld als zodanig aan het licht. Het 'zelf' van het *Dasein* heeft betrekking op het dragen van deze verantwoordelijkheid.

Zoals we hebben gezien, duidt Heidegger de opening van de vertrouwde wereld aan met de term 'Entschlossenheit'. Ik wil hier de aandacht vestigen op de implicaties van deze opening voor een doordenking van het samenzijn. Het begrip 'Entschlossenheit' is veelal geplaatst in een levensbeschouwelijke context en uitgelegd als de vastberadenheid van het individuele *Dasein* zich te onttrekken aan de alledaagse openbaarheid van het *Men* om zo zijn eigen authenticiteit te verwerkelijken. De opvatting dat de mogelijkheid van eigenlijkheid tot een extreme individualisering voert, wordt gevoed door de analyses van de dood en van de angst die op hun beurt gefundeerd zijn op de analyses van het geweten en van de schuld. Om een aantal misverstanden uit de weg te ruimen, maar vooral vanwege het belang van de thematiek van de schuld voor een begrip van de politieke gemeenschap, wil ik nader op deze analyses ingaan voordat ik de implicaties van de 'Entschlossenheit' bespreek.

§3 De mogelijkheid van eigenlijkheid

Ter bepaling van het zijn van het *Dasein* heeft Heidegger de alledaagse omgang in de wereld als uitgangspunt genomen. Het betreft hier niet alleen een methodologische keuze om te voorkomen dat aan het *Dasein* een willekeurig idee of door de traditie voorgegeven vooroordeel wordt opgedrongen. Het alledaagse 'in de wereld zijn' blijkt factisch het zijn van het *Dasein* allereerst en meestal te bepalen. Het alledaagse is niet louter een methodologisch vertrekpunt dat in de loop van het onderzoek met het oog op het resultaat eenvoudigweg als een overwonnen positie kan worden beschouwd.

Heidegger probeert in de eerste 'Abschnitt' van SuZ aan te tonen dat het *Dasein* ook in zijn alledaagsheid niet in termen van voorhandenheid kan worden begrepen. In de alledaagse omgang met gebruiksvoorwerpen en met anderen lijkt de zijnswijze van het *Dasein* ogenschijnlijk niet wezenlijk te verschillen van

die van voorwerpelijke zijnden. Pas de fenomenologische analyse van deze alledaagse omgang laat zien dat de vervlechting van *Dasein* en wereld een zijnsstructuur vertoont die vooraf gaat aan elke bepaling van voorhandenheid. Het gebruiksvoorwerp verschijnt vanuit het verwijzingsgeheel van de wereld en de ander wordt ontmoet vanuit een wereld die als medewereld ook altijd de wereld van de ander is. Deze analyses resulteren in een voorlopige bepaling van het zijn van het *Dasein* als *zorg*.

De zorg is een nadere bepaling van de omschrijving van het *Dasein* aan het begin van SuZ als het zijnde waarbij het in zijn zijn *om* dit zijn zelf gaat (SuZ, p.12). De mens (als *Dasein*) is op een wezenlijke wijze betrokken bij zijn zijn dat hem aangaat. Het zijn dat hem aangaat, wijst op het verstaan van het *Dasein* van het eigen zijn, waarin het zich naar een mogelijkheid van zichzelf ontwerpt. Als mogelijk-zijn ('Seinkönnen') bevindt het *Dasein* zich altijd al in een mogelijkheid van zichzelf. Het 'verstaan van zijn eigen zijn' betekent ontologisch volgens Heidegger dat het *Dasein* zichzelf reeds vooruit is. Het *Dasein* is in zijn verstaan steeds onderweg het zijn tegemoet te komen.

Het 'zich vooruit zijn' naar een mogelijk ontwerp, dat Heidegger terminologisch de *existentialiteit* van het *Dasein* noemt, bepaalt maar ten dele de structuur van de zorg. Naast existentialiteit bepalen ook *facticiteit* en *vervallenheid* de zorg. De zorg is niet louter een 'zich vooruit zijn' als een geïsoleerde tendens van het *Dasein*, maar geschiedt vanuit een 'reeds in de wereld zijn'. Het zijn van het *Dasein* wordt door facticiteit bepaald in de zin dat het altijd al in een wereld is geworpen. Existeren is altijd factisch. In dit factisch existeren verliest het *Dasein* zich als het ware in de vertrouwde omgang met het zijnde in de wereld. Het *Dasein* is bij voorbaat vervallen aan de wereld van het *Men*. Wat Heidegger vervallenheid noemt, betekent niets anders dan dat in de alledaagse omgang met voorwerpen en anderen het zijn van het *Dasein* als zorg verborgen blijft. Het bovenstaande levert een formele bepaling van de ontologische structuur van de zorg op. De zorg laat zich omschrijven als 'het bij voorbaat onderweg zijn en zich reeds bevinden in een wereld waarin het zijnde tegemoet wordt getreden' (SuZ, p.192).

In de alledaagse zorg is het *Dasein* van de wereld, doordat het in beslag wordt genomen door de omgang met het zijnde. De nood om te beantwoorden aan het zijn, de ervaring van het 'er zijn en te zijn hebben', wordt in de alledaagsheid afgeschermd. Het fenomeen van het geweten vormt een aanwijzing voor de mogelijkheid om deze afscherming te doorbreken en hiermee voor de mogelijkheid om in de omgang met het zijnde rekenschap te geven van het zorgkarakter van het *Dasein* als zodanig.

§3.1 Geweten en schuld

Met betrekking tot een existentiële aanwijzing van de mogelijkheid van eigenlijkheid doet zich het probleem voor dat in de alledaagse openbaarheid het *Men* ook het fenomeen van het geweten reguleert. In de openbaarheid van het *Men* is de mens op de wijze van de *homo economicus*, voorzover de ontmoeting met de ander in het teken staat van de bezorgdheid om het verschil met de ander en de beheersbaarheid van dit verschil. Deze berekenende en strategische omgang met de ander kenmerkt ook de wijze waarop de mens in zijn alledaagseheid zich op zichzelf betreft in het fenomeen van het geweten.

In de alledaagseheid wordt het geweten ervaren als een stem die hetzij het *Dasein* berispt na een bepaalde daad, dan wel het *Dasein* waarschuwt om een mogelijke schuld te voorkomen. Het geweten verschijnt hier als een kritische instantie. Alhoewel deze ervaring van het geweten onloochenbaar is, is het voor Heidegger niet vanzelfsprekend dat zij als leidraad dient te fungeren voor de ontologische uitleg van dit fenomeen. Hij keert zich tegen een interpretatie die steunt op de evidentie van het verloop van de ervaring: er wordt eerst iets gedaan, dan duikt de stem van het geweten op als een schijnbaar van buiten komende macht die de handeling veroordeelt en een besef van schuld teweegbrengt. Met deze beschrijving van de ervaring is echter de fenomenale structuur van het geweten nog niet blootgelegd. Hoe het *Dasein* zich geroepen voelt door een zogenaamd van buiten komende stem blijft onopgehelderd. Evenzeer blijft onduidelijk waarom uit het niet voldoen aan een vordering die voortvloeit uit het samenleven met anderen, iemand zich schuldig zou voelen.

Heidegger meent dat in de gangbare interpretaties de blik op het fenomeen van het geweten niet ver genoeg reikt (SuZ, p.278). Deze beperking van de blik verklaart hij uit een inperking van het zijn van het *Dasein* tot een voorhanden subject dat uitgerust is met een persoonlijk bewustzijn. Vanuit het bewustzijn wordt de stem van het geweten ervaren als iets dat van 'buiten' komt en waarmee een gesprek kan worden aangeknoopt. Het *Dasein* hoort een algemeen bindende stem die aangeeft wat wel en niet mag. Maar wat is deze algemeen bindende stem anders dan de stem van het *Men*? (SuZ, p.278) De kritische stem die het *Dasein* met betrekking tot een bepaalde daad of gedachte berispt, is afkomstig van de normerende normaliteit van het *Men* dat er slechts op uit is om tekortkomingen of schendingen te verrekenen en te compenseren. Het berispende geweten verlangt een compensatie voor de verkeerde handeling. Het waarschuwende geweten zorgt ervoor dat het *Dasein* niet tot schuld hoeft te komen. In beide gevallen reiken de ontsluitingsmogelijkheden van het geweten zo ver als het gezonde verstand van het *Men* toelaat. Het *Men* is voornamelijk geïnteresseerd in de eerbiediging van de publieke norm (SuZ, p.288).

De alledaagse uitleg van het geweten presenteert het *Dasein* als een soort huishouden waarin berekeningen worden bijgehouden en schulden gecompenseerd. Dit veronderstelt een oogpunt van waaruit de verschillende gedragingen

geregistreerd en afgewogen worden.¹⁵ Het 'zelf' waar dit oogpunt naar verwijst, heeft hierbij een onduidelijke en ongefundeerde positie. Het *Dasein* is geen oogpunt dat zich uit de wereld kan terugtrekken om naar zichzelf te kijken. Heideggers analyse van het *Dasein* plaatst het 'zelf' 'in de wereld'.

Wanneer het *Dasein* niet gereduceerd wordt tot een persoonlijk bewustzijn, maar verruimd wordt tot het 'in de wereld zijn', dan kan duidelijk worden gemaakt dat de roep van het geweten niet afkomstig is van een vreemde macht, maar van het *Dasein* zelf. Het *Dasein* is zowel de roeper als hetgeen wordt aangesproken (SuZ, p.275). Heidegger laat vanuit de structuur van de zorg zien hoe de roep van het geweten uit het *Dasein* tot het *Dasein* kan komen.

In de alledaagsheid gaat het *Dasein* zodanig op in de omgang met handzame voorwerpen en met anderen, dat het *Dasein* zijn eigen geworpenheid in de wereld niet gewaar wordt. Hierdoor wordt de mogelijkheid versluierd dat het *Dasein* voor zichzelf wordt gebracht als het zijnde dat 'is en heeft te zijn'. Het gaat om het zuivere besef 'dat je er bent en te zijn hebt' zonder te weten waar je vandaan komt of heen gaat (SuZ, p.134). Heidegger spreekt in dit verband van de ongeborgenheid ('Unheimlichkeit') van het *Dasein*. De alledaagse vertrouwdsheid met de wereld wordt gebroken, het *Dasein* raakt als het ware ontworteld (het is 'Un-zuhause'). Heidegger brengt de roep van het geweten in verband met deze ongeborgenheid (SuZ, p.276). De roep is afkomstig van het *Dasein* in de zin dat het zelf zijn geworpenheid (in de existentie) onthult. De roep overvalt ook het *Dasein* in de zin dat het *Dasein* in zijn verlorenheid in de wereld wordt aangesproken. Het *Dasein* wordt als 'men zelf' aangesproken vanuit de ongeborgenheid van zijn existentie.

Het geweten openbaart zich hiermee als een roep van de zorg (SuZ, p.277). Zich verliezend in de alledaagse omgang wordt het *Dasein* als 'men zelf' aangesproken vanuit de ongeborgenheid van het louter 'er te zijn'. De roep is tevens een oproep tot het *Dasein* om de betrokkenheid bij het zijn (zijn eigen op weg zijn) op zich te nemen. De oproep tot eigenlijkheid is een oproep de eigen zijnsbetrokkenheid uit te dragen of, zoals Heidegger het zelf noemt, schuldig te zijn (SuZ, p.269). Dit begrip van schuld wordt niet in de eerste plaats moreel of juridisch verstaan. Schuld wijst hier op de wijze waarop het *Dasein* betrokken is bij het zijn. Vanuit het zijn van het *Dasein* als zorg laat deze betrokkenheid of schuld zich verduidelijken in drie richtingen die corresponderen met de structuur van de zorg als geworpenheid (facticiteit), ontwerp (existentialiteit) en vervallenheid.

De geworpenheid geeft aan dat het *Dasein* niet zichzelf in zijn 'Da', dat wil zeggen in zijn existentie, heeft gebracht. Het *Dasein* behoort zichzelf toe zonder dat het zijn existentie heeft ontworpen. Anders gezegd, het *Dasein* heeft de

¹⁵ "Gleich als wäre das Dasein ein »Haushalt«, dessen Verschuldigungen nur ordentlich ausgeglichen zu werden brauchen, damit das Selbst als unbeteiligter Zuschauer »neben« diesen Erlebnisabläufen stehen kann." SuZ, p.293.

grond die het zelf *is*, niet zelf gelegd. Deze grond is geen persoonlijk pakket van genetisch materiaal aangevuld met een cultureel erfgoed dat het *Dasein* in de loop van de tijd kan ontdekken. Het *Dasein* is niet geworpen in een bepaalde (categoriale) structuur, maar in de existentie, dat is in het 'er zijn en te zijn hebben'. Wat het *Dasein* ook omtrent zichzelf kan ontdekken, zolang het is heeft het te zijn. Het *Dasein* kan zijn geworpenheid dan ook niet te boven komen.¹⁶ Het *Dasein* bezit zichzelf niet, maar existeert als geworpen grond.

Hoe *is* het *Dasein* de grond die het niet zelf heeft gelegd? Welnu, zo dat het *Dasein* zich ontwerpt naar mogelijkheden waarin het geworpen is (SuZ, p.284). Het *Dasein* is niet de grond van zijn zijn in de zin dat deze voortkomt uit eigen ontwerp, maar wel in de zin dat het het 'grond zijn' moet overnemen, dat wil zeggen dat het zich op mogelijkheden van zichzelf oriënteert. Het ontwerp van het *Dasein* heeft niet alleen een 'niet'-karakter omdat het als geworpene het 'grond zijn' niet machtig is en kan worden, maar ook omdat het ontwerpen zelf 'nietig' is. Met dit laatste bedoelt Heidegger dat het *Dasein* in het zich ontwerpen naar een bepaalde mogelijkheid andere mogelijkheden uitsluit. Zich naar mogelijkheden ontwerpen impliceert tegelijkertijd mogelijkheden uitsluiten. De vrijheid toont zich niet alleen in de keuze van een mogelijkheid, maar ook in het dragen van de afwijzing van andere mogelijkheden.

Het zijn van het *Dasein* als geworpen ontwerp omschrijft Heidegger als het 'grond zijn' van een nietigheid. En dit betekent: het *Dasein* is *als zodanig* schuldig (SuZ, p.285). In deze notie van schuld betekent 'grond zijn' niet oorzaak zijn, noch verwijst nietigheid hier naar een tekortkoming. Het *Dasein* is niet zozeer schuldig omdat het een bepaald ideaal niet kan bereiken, maar omdat het streven naar een bepaald ideaal als zodanig oriënterend en uitsluitend is. Het existentiale begrip van schuld gaat vooraf aan het ethische (SuZ, p.286). Alleen het zijnde dat bij voorbaat betrokken is bij zijn zijn, dat wil zeggen een verstaan van zijn heeft en er op vooruit loopt, kan zich met morele schuld beladen. Zijn zijn verstaan betekent in een bepaalde mogelijkheid van zichzelf staan en andere mogelijkheden uitsluiten. Verstaan (onder weg zijn) impliceert dus uitsluiten en begrenzen. Deze uitsluiting constitueert elk ontwerp van of streven naar een menselijk ideaal. Ontwerpen *is* uitsluiten.

Getuigt het *Dasein* in zijn zijn van zijn schuldig zijn? Getuigt het *Dasein* in het ontwerp van het buitensluitende karakter van zijn ontwerp? Het antwoord hierop is dat het *Dasein* allereerst en meestal hier niet van getuigt. We hebben hier te maken met de derde nietigheid, namelijk die van het vervallen. De vervallenheid van het *Dasein* in de openbaarheid van het *Men* versluiert het oorspronkelijk schuldig zijn (SuZ, p.286). In de oneigenlijkheid van de alledaagsheid verliest het *Dasein* zich in de wereld en blijft de geworpenheid,

¹⁶ "Existierend kommt es (het *Dasein*, S.E.T.) nie hinter seine Geworfenheit zurück (...) Es ist nie existent vor seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*." SuZ, p.284.

dat wil zeggen het naakte besef 'dat je er bent en te zijn hebt' verborgen. Het *Dasein* vergeet als het ware in de alledaagsheid zijn geworpenheid en het uitsluitende karakter van zijn ontwerp. Dit vergeten is niet een zich niet subjectief herinneren, maar constitueert wezenlijk het alledaagse *Dasein*. Het *Dasein* is niet alleen dan schuldig wanneer de schuld tot het bewustzijn doordringt, maar is wezenlijk schuldig (SuZ, p.286).

Juist omdat het *Dasein* in zijn vervallenheid zichzelf versluiert, is de roep van het geweten mogelijk. Deze roep geeft het *Dasein* te verstaan dat het schuldig is en wel in drie opzichten: het *Dasein* heeft de grond die het zelf is, *niet* zelf gelegd; het 'grond zijn' gaat gepaard met het *uitsluiten* van mogelijkheden; het heeft zich in de verlorenheid in het *Men* van het schuldig zijn zelf *afgesloten*. De roep van het geweten ontsluit het *Dasein* in zijn naakte 'er zijn en te zijn hebben' en roept het *Dasein* hiermee op om schuldig te zijn. Dit wil zeggen dat het wordt opgeroepen om zich uit de verlorenheid in het *Men* terug te halen en de geworpen grond (die het niet zelf gelegd heeft) existing (oftewel ontwerpend) op zich te nemen. Het *Dasein* wordt zo opgeroepen eigenlijk te zijn.

De roep van het geweten doorbreekt de vertrouwdheid van het alledaagse, maar verschaft het *Dasein* geen maximen voor het handelen. Karakteristiek voor de stem van het geweten is haar onbepaaldheid. Ze geeft niet inhoudelijk aan wat het *Dasein* existentieel te doen staat. Juist hierdoor wordt de oorspronkelijke roep van het geweten in het *Men* niet gehoord. Als 'men zelf' verlangt het *Dasein* bruikbare aanwijzingen voor het berekenen van zekere mogelijkheden van het handelen. De algemeen bindende stem van het alledaagse geweten komt het *Dasein* hierin tegemoet. De uitleg van het geweten als een oproep om de zijnsbetrokkenheid op te nemen, zal het alledaagse *Dasein* dan ook teleurstellen. Zonder deze oproep te verstaan en eraan gehoor te geven, kan echter volgens Heidegger van verantwoordelijk handelen geen sprake zijn (SuZ, p.294). De mogelijkheid tot eigenlijkheid is de mogelijkheid dat het *Dasein* zich vanuit zijn eigen zijn verstaat en ontwerpt. Zij opent allereerst de mogelijkheid van handelen en van verantwoordelijkheid.

§3.2 De verbijzondering van het *Dasein*

De roep van het geweten kent een eigen stemming, namelijk de angst. De angst verbreekt de vertrouwdheid van de wereld waardoor het *Dasein* voor zijn eigen mogelijk-zijn (existentie) komt te staan. De angst ontsluit aan het *Dasein* 'dat je er bent en te zijn hebt'. Het *Dasein* wordt als het ware in zijn eigenheid en uitzonderlijkheid manifest (SuZ, p.187-188). De analyse van de dood sluit hierbij aan in de zin dat het oplichten van deze verbijzondering ('Vereinzeling') van het *Dasein* in het zuivere 'er zijn en te zijn hebben' zich voltrekt in het onder ogen zien van de eigen eindigheid. Dit onder ogen zien van de eigen dood

moet niet worden geïnterpreteerd als een existentiële vrees voor het moment van sterven of voor het ophouden van het eigen bestaan. De angst tot de dood wijst in de eerste plaats op een betrokkenheid bij de eigen eindigheid die aan de mens zijn uniekheid en onophefbare verantwoordelijkheid toont. Met de analyse van de dood tracht Heidegger aan te tonen dat het schuldig karakter van het *Dasein* wezenlijk tot zijn zijn behoort en niet kan worden opgeheven (SuZ, p.305). De betekenis van deze analyse ligt dus in het feit dat hij laat zien dat het gehoor willen geven aan de roep van het geweten om het eigen schuldig zijn op zich te nemen, de bereidheid en vastberadenheid impliceert om *tot het einde*, dat wil zeggen blijvend, van zijn schuldig zijn te getuigen. Heidegger noemt deze bereidheid om tot eigenlijkheid te worden opgeroepen ook wel een 'geweten-willen-hebben' (SuZ, p.288). Dit is geen wens om van schuld gevrijwaard te blijven (zoals in het 'goede geweten'), maar een bereidheid om op de eigen zijnsbetrokkenheid terug te komen en deze voor ogen te houden.

De verbijzondering van het *Dasein* in de stemming van de angst wordt veelvuldig aangegrepen om de solipsistische individualisering van het *Dasein* in SuZ te benadrukken. Heidegger schrijft overigens zelf dat de angst het *Dasein* als »solus ipse« ontsluit. Maar hij voegt er direct aan toe dat dit existentieel solipsisme niet moet worden begrepen als een geïsoleerd subject dat los van de wereld voorkomt (SuZ, p.188). Hoe dan wel?

Wanneer in de angst de vertrouwdheid van het *Dasein* in de wereld wordt verbroken, dan betekent dit niet alleen dat de voorwerpen van de alledaagse omgang ons niet meer aanspreken en anderen ons niet langer (be)roeren, maar ook en vooral dat de eigen identiteit op het spel wordt gezet. Men kan niet beweren dat met het breken van de heerschappij van het *Men* er ruimte vrijkomt om de eigen individuele identiteit te realiseren, aangezien deze identiteit mede op het spel komt te staan. Wat is dit zelfbesef anders dan de aan een vergelijking met anderen ontleende identiteit als 'men zelf'? Heidegger stelt nadrukkelijk dat het *Men* niet bepaalde anderen zijn en dat het *Dasein* geneigd is de eigen deelname te maskeren. De onbepaaldheid van het *Men* lijkt te worden miskend indien de bevrijding uit de greep van het *Men* wordt uitgelegd als het ontsnappen aan de greep van anderen om een authentiek individu te zijn. Juist in het vasthouden aan het eigen 'ik' spreekt het *Dasein* als 'men zelf'.

De vraag of er na de verbijzondering van het *Dasein* in de stemming van de angst een weg terug is naar de ander staat op hetzelfde vlak als de vraag of er na de verbijzondering een weg terug is tot het 'ik'. Om deze vraag te beantwoorden dient de verbijzondering scherper omlijnd te worden. De angst haalt het *Dasein* uit de greep van het *Men* en brengt het voor zichzelf als het zijnde dat 'is en heeft te zijn'. Het *Dasein* wordt niet teruggebracht tot een individuele identiteit, maar zuiver tot het 'er zijn en te zijn hebben'. In dit zuiver besef verbijzondert het *Dasein* zich. De angst ontsluit aan het *Dasein* zijn vrij zijn voor zijn meest eigen mogelijk-zijn (SuZ, p.188). De ongeborgenheid in de

angst toont aan het *Dasein* niets anders dan dat het schuldig is, dat wil existentieel zeggen dat het grond is van een nietigheid.

Deze openbaring van het eigen zijn sluit het *Dasein* niet af van de wereld, maar duwt het juist de wereld in, naar de ander. De angst individualiseert het *Dasein* voorzover het voor zijn eigen zijnswijze komt te staan. Hij ontsluit aan het *Dasein* datgene wat het zelf is: een in de existentie geworpen zijnde dat met de dingen omgaat en gericht is op de anderen. Met de openbaring van het schuldig karakter roept de angst het *Dasein* op zijn schuld op zich te nemen, dat wil zeggen zich betrokken naar de wereld toe te ontwerpen. Het *Dasein* wordt zo opgeroepen om dat wat het is, namelijk geworpen ontwerp, *eigenlijk* te zijn. Dit kan het alleen zijn door tot een factische mogelijkheid te besluiten en hierbij blijvend van het schuldig karakter te getuigen.

In de eigenlijke openheid van het *Dasein* voor de wereld die de 'Entschlossenheit' constitueert, kunnen we een viertal aspecten onderscheiden: het openbreken van het alledaagse besloten 'ik' als 'men zelf'; het zich openen voor het eigen zijn (als een zijn tot de dingen en de ander); het (in de situatie) factisch besluiten; de waarheid van het eigen zijn in het besluit vasthouden (oftewel als schuldige zich ontwerpen). De verbijzondering van het *Dasein* blijkt slechts één aspect van de 'Entschlossenheit' te vormen. En zelfs deze verbijzondering als het doorschemeren van het eigen zijn voert niet tot een individualisering, aangezien dit eigen zijn wezenlijk als een zijn met anderen wordt verstaan. Wezenlijk is dat hier de alledaagse interpretaties en verhoudingen worden opengebroken, zodat er een speelruimte ontstaat van waaruit het onderscheiden van een 'ik', 'jij' of 'wij' allereerst zinvol kan worden. De individualistische interpretatie van de mogelijkheid van eigenlijkheid verengt bij voorbaat het *Dasein* tot een 'ik'. In de volgende paragraaf wil ik de tekortkomingen van deze verenging preciezer aangeven om de weg vrij te maken voor een adequate doordenking van het eigenlijke samenzijn.

§4 De eenzijdigheid van de individualistische uitleg van de *Daseins*analyse

Zoals gezegd geeft de verbijzondering van het *Dasein* tot het naakte besef van 'er zijn en te zijn hebben', aanleiding tot een individualistische uitleg.¹⁷ Het *Dasein* zou na deze verbijzondering niet meer in staat zijn om directe relaties met de ander te onderhouden.¹⁸ Men ziet dit als de uiterste consequentie van de analyse van het *Dasein* als een zijnde waarbij wie het in zijn zijn om dit zijn

17 Zie voor het verwijt van solipsisme Löwith 1928, §28; Bolduc 1993; Ebeling 1991, p.28 e.v. Zie voor een kritiek op dit verwijt Sitter 1975, p.157 e.v.

18 Berger 1989, p.5.

zelf gaat. In deze bepaling van het menselijk bestaan leest men een primaat van de 'zorg om zichzelf' boven de omgang met de anderen.¹⁹

Maar kan men de bepaling van het zijn van het *Dasein* als zorg wel begrijpen als 'zorg om zichzelf'? Zorg is een algehele structuur waarmee Heidegger tot uitdrukking brengt dat het *Dasein* altijd al betrokken is bij een wereld waarin het met voorwerpen en anderen van doen heeft. De verleiding is groot om aan de analyse van de omgang met voorwerpen en anderen de 'omgang met zichzelf' als derde component aan de zorg toe te voegen. Heidegger doet dat zelf niet. Ook verwerpt hij uitdrukkelijk de uitleg van de zorg als een verhouding van een 'ik' tot zichzelf.²⁰ De zorg heeft niet zozeer geen betrekking op een notie van zelfzorg omdat het *Dasein* niet alleen met zichzelf maar ook met anderen omgaat, als wel omdat de grondstructuur van de zorg niet in de eerste plaats verwijst naar een verhouding van een 'ik' tot iets.

De structuur van de zorg toont echter wel de mogelijkheid dat het *Dasein* zich beschouwt als een 'ik' dat zich tot iets verhoudt. Het ik-zeggen is die wijze van het 'in de wereld zijn' waarin de betrokkenheid bij de wereld zelf voor het *Dasein* verborgen blijft en waarin het zich vastklampt aan het 'ik'. Dit 'ik' heeft betrekking op het 'zelf' zoals het in de alledaagsheid zich in het *Men* verliest (SuZ, p.322). Heidegger wil voorkomen dat de verhulling van de wereld voor het *Dasein* in zijn alledaagse omgang de ontologische explicatie van het 'zelf' van het *Dasein* gaat bepalen en dat aan het 'zelf' een ongefundeerde ontologische status wordt opgedrongen. Het funderen van het 'zelf' op een 'ik' laat zich misleiden door het alledaagse ik-zeggen in het *Men*. De fenomenologische uitleg van het *Dasein* laat zien dat het 'ik' dat in de wereld is, niet moet worden opgevat als een subject dat zich tot een wereld verhoudt. Het 'zelf' van het *Dasein* is dan ook geen vaste voorhanden bodem van de zorg. De zorg behoeft geen fundering op een 'zelf', laat staan op een geïsoleerd 'ik' (SuZ, §64, i.h.b. p.322-323). Dit betekent onder meer dat de omslag van een oneigenlijk 'in de wereld zijn' naar een eigenlijk 'in de wereld zijn' niet zijn grond heeft in een subjectieve voltrekking. En dus wijst de 'Entschlossenheit' ook niet op de gedecideerde actie van een subject.

Men zou echter kunnen volhouden dat op een dieper niveau de omslag naar eigenlijk bestaan een, zij het raadselachtig, subjectief karakter heeft. Alhoewel men niet kan stellen dat de 'Entschlossenheit' door een subject wordt *voltrokken*, lijkt zij wel beperkt te blijven tot het geïndividualiseerde *Dasein* zonder dat de anderen hierbij een bemiddelende rol spelen.²¹ De omslag naar eigenlijkheid wordt niet door een 'ik' voltrokken, maar deze schijnt wel slechts plaats te

19 Zie Rentsch 1989, p.128; Bolduc 1993, p.267.

20 "Sorge meint daher auch nicht primär und ausschliesslich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst. Der Ausdruck »Selbstsorge« nach der Analogie von Besorgen und Fürsorge wäre eine Tautologie." SuZ, p.193.

21 Bolduc 1993, p.267.

vinden bij een 'ik' zonder de bemiddelende rol van een ander. Wanneer het *Dasein* zich onttrekt aan elke keuze of uitleg van de openbaarheid, kan men de mogelijkheid waartoe het in de 'Entschlossenheit' besluit een subjectief karakter toeschrijven.²² Het blijft dan onduidelijk hoe het 'entschlossen' *Dasein* kan communiceren met de 'unentschlossene'. De 'Entschlossenheit' blijft in deze uitleg een gemeenschapsondermijnend fenomeen.

Is de eigenlijke existentie nu werkelijk een niet door anderen bemiddeld fenomeen? De beste manier om de angel uit het verwijt van solipsisme te halen, is om aan te tonen dat de mogelijkheid van eigenlijkheid *alleen* in een betrekking tot anderen zinvol is. Heidegger stelt expliciet dat de verbijzondering uiteindelijk niet betekent dat het *Dasein* wordt afgesneden van de omgang met de dingen en de anderen.²³ Eigenlijke existentie is geen afgezonderde zijnswijze van het individuele *Dasein*, maar kan zich slechts manifesteren *in* het zijn met de anderen en de dingen. Eigenlijke existentie is slechts mogelijk in een betrekking tot anderen. De verbijzondering van het eigenlijke *Dasein* wijst ook niet op een terugtrekking uit de openbaarheid van het *Men* in een geïsoleerde positie van het 'ik'.²⁴

Ik heb eerder erop gewezen dat het zich ontworstelen aan de greep van het *Men* niet kan worden uitgelegd als het ontsnappen aan de greep van anderen. Het *Men* kenmerkt zich vooral door zijn onbepaaldheid en de neiging van het *Dasein* om zijn eigen deelname te maskeren. Juist in het vasthouden aan het eigen 'ik' spreekt het *Dasein* als 'men zelf'. Het gaat er niet zozeer om zich te onttrekken aan de greep van anderen als wel om een eigen zijnswijze te doorbreken die gekenmerkt wordt door het zich laten leiden door voorbeschikte en uitgemaakte beslissingen, waarbij de mogelijkheid van eigenlijkheid en dus van verantwoordelijk handelen verborgen blijft. De ontsluiting van het naakte besef 'er te zijn en te zijn hebben' in de 'Entschlossenheit' wijst op het oplichten van de eigen existentie vanuit de alledaagse beslommeringen en van de eigen verantwoordelijkheid uit de alledaagse zelfvergetelheid.

De uitleg van de 'Entschlossenheit' waarbij de nadruk wordt gelegd op het verbreken van de relatie met de ander, is eenzijdig en verdraait Heideggers intentie. De 'Entschlossenheit' kent zowel een individueel aspect als een sociale dimensie. Het onder ogen zien van de eigen eindigheid in de grondstemming

22 Von Krockow 1958, p.72, noot 128.

23 "Das Versagen des Besorgen und der Fürsorge bedeutet jedoch keineswegs eine Abschnürung dieser Weisen des Daseins vom eigentlichen Selbstsein. Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt. Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei... und fürsorgendes Sein mit... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft." SuZ, p.263.

24 "Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*." SuZ, p.130. Zie ook p.179.

van de angst verbijzondert het *Dasein* door het oplichten van zijn eigen zijn. De verbijzondering ontsluit de uniekheid en onvervangbaarheid van het eigen zijn, maar evenzeer opent zij voor het *Dasein* het zicht op zijn zijn als wezenlijk een medezijn. Hiermee ontstaat de mogelijkheid om de ander vanuit diens eigen existentie te begrijpen (SuZ, p.264).

De 'Entschlossenheit' ontsluit het zijn van het *Dasein* als medezijn en de wereld als een gedeelde wereld. Zij ontsluit aan het *Dasein* dat het ontwerp waarin het geworpen is, een mede door anderen geconstitueerd ontwerp is. Het 'zelf' waarin het geworpen is en dat het moet overnemen, is wezenlijk een sociaal 'zelf'. Het sociale karakter van het 'zelf' blijkt niet alleen uit het besef van het eigenlijke *Dasein* dat zijn lot (als geworpen ontwerp in een gedeelde wereld) bij voorbaat met dat van anderen verbonden is, maar ook uit het besef dat het ontsluiten van een gemeenschappelijke verbondenheid ('Geschick') slechts te midden van en tegenover anderen kan geschieden. Aan de ene kant opent het *Dasein* zich in de 'Entschlossenheit' voor het ontwerp waarin het zich begeeft en waar het niet voor gekozen heeft. In het factische bestaan is er altijd al een beslissing gevallen, bevindt men zich reeds in een mogelijkheid van zichzelf. Zo word je geboren als kind van een bepaald gezin, in deze tijd, behorende tot dat geslacht. In de alledaagse omgang begeven we ons op paden die door anderen voor ons geëffend zijn. De 'Entschlossenheit' ontsluit aan het *Dasein* zijn verbondenheid met anderen. Aan de andere kant toont de 'Entschlossenheit' aan het *Dasein* dat het op anderen aangewezen blijft in het op zich nemen van zijn zijn en zijn verantwoordelijkheid. De gedeelde lotsverbondenheid komt slechts in dialoog en confrontatie met anderen aan het licht.²⁵

In de eigenlijke existentie blijft het *Dasein* op anderen betrokken, ook als deze nog in de greep zijn van het *Men*. Eigenlijkheid is slechts mogelijk in een voortdurende samenspraak ('Mitteilung') en tegenspraak ('Kampf') met de alledaagse uitleg van het *Men*. In deze tegenspraak wil het *Dasein* zich niet van de openbaarheid van het *Men* distantiëren, maar deze transformeren. Hierbij blijft het *Dasein* niet alleen betrokken bij anderen, maar is het ook aangewezen op de alledaagse, overgeleverde existentiemogelijkheden (SuZ, p.299). In het eigenlijke verstaan wordt de dubbelzinnigheid van het alledaagse verstaan doorbroken door zich eenduidig naar een bepaalde mogelijkheid te wenden en hiervoor verantwoordelijkheid te dragen. In het volgende hoofdstuk zal ik nader ingaan op de betekenis van samenspraak en tegenspraak voor een begrip van de politieke wereld. We zullen zien dat de mededelende strijd een wezenlijke rol speelt in de fundering van een politieke orde.

25 "Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner »Generation« macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus" SuZ, p.384.

Als de confrontatie met de oneigenlijke openbaarheid mede constituerend is voor de eigenlijke existentie, dan dringt zich de vraag op hoe gewelddadig deze confrontatie is. Het 'entschlossen' *Dasein* is er op uit de dubbelzinnigheid en de vanzelfsprekendheid van de alledaagse openbare uitleg te doorbreken, hetgeen een gewelddadig karakter in ontologische zin met zich meedraagt. Ik zal in de volgende hoofdstukken op dit gewelddadige karakter terugkomen, maar ik wil hier alvast aangeven dat eigenlijk existen niet kan worden opgelegd met behulp van dwangmiddelen. Dit wordt duidelijk als we de *eigenlijke* bekommernis nader bekijken.

De eigenlijke bekommernis wijst op die omgang met de ander waarin deze in zijn zelfstandige betrokkenheid bij het zijn wordt getroffen. Ook de mogelijkheid dat de ander in zijn existentie oplicht, wordt door de 'Entschlossenheit' geschapen.²⁶ De eigenlijke bekommernis noemt Heidegger een vooruitlopen en een bevrijden omdat het 'entschlossen' *Dasein* ruimte maakt voor de ander opdat deze zijn eigen zijnsbetrokkenheid op zich kan nemen. De ander wordt in zijn existentie vrijgegeven. Het doorbreken van de heerschappij van het *Men* creëert een opening in de eigen existentie waardoor de mogelijkheid ontstaat om de ander op een andere wijze te ontmoeten dan die van de tactische omgang. Het door het *Men* gedomineerde alledaagse samenzijn kenmerkt zich mede door een wederzijds wantrouwen. Het *Dasein* ontleent zijn mogelijkheden aan het beheersen van het verschil met de ander. Het doorbreken van de preoccupatie met dit verschil schept ruimte om de existentie van de ander te herkennen en te erkennen en om de ander zijn existentie op zich te laten nemen.

In tegenstelling tot de 'inspringende bekommernis' waarin voor de ander wordt ingesprongen, zijn existentiemogelijkheden stilzwijgend worden ingevuld en zijn verantwoordelijkheid afgenomen, wordt in de 'bevrijdende bekommernis' plaats gemaakt voor de ander opdat deze zijn eigen zijn op zich kan nemen en zo zijn verantwoordelijkheid kan terugkrijgen. Deze bevrijdende bekommernis kan dan ook worden begrepen als de omgang met de ander waarin de erkenning van de ander voert tot zijn verbijzondering. Eigenlijke existentie kan de ander niet met dwang worden opgelegd, maar heeft wezenlijk een appellerend karakter. Het *Dasein* kan wel de ander in zijn existentie vrijmaken, maar niet diens existentie op zich nemen of afdwingen. Hiermee zou het weer vervallen in de oneigenlijke omgang met de ander.

Samenvattend zou men kunnen zeggen dat in de problematiek van de 'Entschlossenheit' op een bepaalde wijze uitdrukking wordt gegeven aan de verhouding tussen het individuele en het gemeenschappelijke. We hebben eerder in het fenomeen van de 'Entschlossenheit' vier aspecten onderscheiden: het openbreken

26 "Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in die vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschliessen". SuZ, p.298.

van het alledaagse besloten 'ik' als 'men zelf'; het zich openen voor het eigen zijn (als een zijn tot de dingen en de ander); het factisch besluiten; de waarheid van het bestaan in het besluit vasthouden. Het factisch besluiten vormt een wezenlijk moment van de 'Entschlossenheit'. De ontsluiting van het naakte besef van 'er zijn en te zijn hebben' blijkt geen oproep te zijn om zich aan de openbaarheid te onttrekken, maar een oproep om de eigen geworpenheid op zich te nemen door zich eenduidig naar een factische mogelijkheid te wenden. De factische mogelijkheid waarnaar het 'entschlossen' *Dasein* zich ontwerpt komt niet uit het niets vallen. Het *Dasein* put uit de overgeleverde mogelijkheden zoals die in de openbaarheid van het *Men* in omloop zijn maar door de dubbelzinnigheid ervan niet als zodanig herkenbaar zijn (SuZ, p.383). Doordat de vanzelfsprekendheid en geborgenheid van de menigvuldige, in de alledaagseheid zich aanbiedende mogelijkheden worden doorbroken, ontstaat er ruimte om zich eenduidig naar een overgeleverde mogelijkheid te voegen. Dit betekent dat het *Dasein* uitdrukkelijk als geworpen ontwerp dat is ingebed in een gemeenschappelijke lotsverbondenheid, existeert. Het 'entschlossen' *Dasein* beseft niet alleen dat het geworpen is in een met anderen gedeeld ontwerp, maar ook dat de factische mogelijkheid waartoe het besluit geen privé aangelegenheid is maar gemeenschapsstichtende betekenis heeft. Het gaat om een transformatie van de openbaarheid van het *Men* en om het vrijgeven van de gemeenschappelijke verbondenheid. Deze verbondenheid kent op existentieel niveau haar eigen inhoudelijke bepaling die in dialoog en confrontatie met lotgenoten wordt vrijgemaakt. De vrijmaking van wat is meegegeven, hervormt de openbaarheid en creëert haar eigen verbindendheid. In de 'Entschlossenheit' voor bepaalde mogelijkheden vindt een gemeenschap haar verbondenheid.

Het benadrukken van de individualistische implicaties van SuZ is niet minder eenzijdig en beperkt dan het duiden van het *Dasein* vanuit louter zijn onderworpenheid aan een gemeenschappelijke bestemming. Dat eigenlijk bestaan gericht is op het vrijgeven van de gemeenschappelijke verbondenheid, het 'Geschick', kan niet worden begrepen als kritiekloze onderwerping. Het 'Geschick' is niet *iets* waaraan men zich onderwerpt, geen voorhanden doel waaraan men zijn eigen existentie afmeet. Zo'n berekenende wijze van zijn is typerend voor het oneigenlijke *Dasein* dat zijn zijn begrijpt vanuit het al dan niet voldoen aan normen, het al dan niet bereiken van doelen, het al dan niet verwezenlijken van idealen. Het 'Geschick' is geen doel dat moet worden verwezenlijkt of waaraan men zich onderwerpt, maar een gebeuren waarin verbondenheid aan het licht komt. De gemeenschappelijke schikking is dus geen entiteit of boodschap die moet worden bepaald, vastgesteld of gerepresenteerd.

Heidegger spreekt niet van bepalen of vaststellen, maar van vrijgeven of vrijmaken. Het vrijmaken van de gemeenschappelijke schikking wijst op een zich bezinnen op het zijn. Het gaat dus niet om representatie van een voorhanden, nog te onthullen waarheid, maar om zelfbezinning. Maar het gaat vooral om het openhouden van de mogelijkheid tot zelfbezinning. Eigenlijk bestaan

betekent niet alleen het vrijmaken van de gemeenschappelijke schikking, maar ook en vooral het verkrijgen, vasthouden en bewaren van de mogelijkheid tot vrijmaking. Juist in het bewaren van deze mogelijkheid ligt de waarheid van de menselijke existentie.

Elke vrijmaking tendeert er echter naar haar mogelijkheidskarakter te verbergen en zich als 'werkelijkheid' te presenteren. Het openhouden van de mogelijkheid om naar gemeenschappelijke verbondenheid te vragen betekent onder meer het begrijpen van de vrijmaking *als een vrijmaking* en niet als een afspiegeling van een bepaalde werkelijkheid. Alhoewel de gemeenschappelijke verbondenheid haar eigen ontische bepaling kent, kan een gemeenschap ontologisch gezien nooit op deze bepaling gefundeerd worden. Een gemeenschap kan in laatste instantie haar fundament slechts vinden in de *mogelijkheid* tot vrijmaking van haar verbondenheid. Wat dit betekent voor een begrip van een politieke gemeenschap zal in de volgende paragraaf worden gezien.

§5 Het volk en de politieke gemeenschap

Het samenzijn vertoont niet de zijnswijze van een voorhanden zijnde, maar dient vanuit het zijnskarakter van het *Dasein* uitgelegd te worden. De analyse van het zijn van het *Dasein* voert niet tot een bepaald subject, individueel noch collectief, maar tot de zijnsbepaling van het *Dasein* als zorg. Zorg wijst op de betrokkenheid van het *Dasein* bij zijn ontwerp als zodanig. Het *Dasein* laat zich op verschillende manieren in met het zijnde, maar telkens geschiedt dit vanuit een wezenlijk met anderen gedeeld ontwerp. Of anders gezegd, in de omgang met allerlei zijnden onderhoudt het *Dasein* een gedeelde wereld.

Het onderhouden van de gedeelde wereld kunnen we als vertrekpunt nemen voor een begrip van het samenzijn en de politieke gemeenschap. Dit uitgangspunt verwerpt het 'ik' als basiseenheid van analyse voorzover dit 'ik' als een wereldloos subject wordt verstaan. Dit laatste treft men bijvoorbeeld aan in sociaal-politieke theorieën waar de confrontatie tussen individuen die in eerste instantie gericht zijn op het bevredigen van hun eigen behoeften, als uitgangspunt wordt genomen. Het *Dasein* is geen wereldloos subject uitgerust met een aantal behoeften dat een relatie aanknoopt met de wereld en maatregelen treft ter bevrediging van deze behoeften. Zo'n wereldloos subject zou zijn behoeften niet eens kunnen aanwijzen. Omdat reeds een wereld voor het *Dasein* ontsloten is, kan het behoeften vaststellen en trachten deze te bevredigen. Elke wil, verlangen of drang is gefundeerd op het 'in de wereld zijn' van het *Dasein*. Wanneer het samenzijn in het licht wordt geplaatst van individuen die in een concurrentieslag met elkaar zijn verweerd met betrekking tot het bevredigen van de eigen behoeften, lijkt een oneigenlijke modus van het samenzijn als uitgangspunt te worden genomen. Hier wordt de ontmoeting met de ander louter begrepen vanuit een preoccupatie met het verschil ten opzichte van de ander, namelijk

vanuit de vrees voor een inbreuk op het eigen zelfbehoud en behoeftebevrediging door de ander.

Het onderhouden van de gedeelde wereld omarmt niet bij voorbaat een 'wij' aangezien dit 'wij' evenzeer als wereldloos subject kan worden gevat. Een 'wij' dat bij voorbaat wordt afgebakend en onder het samenleven geschoven, bijvoorbeeld door te verwijzen naar een bepaalde identiteit of een omschreven cultureel erfgoed, maskeert de zijnswijze van het *Dasein* niet minder dan het vooropstellen van een wereldloos 'ik'. Het subjectivisme van een collectiviteit is zelfs problematischer, omdat het elk lid van het collectief bij voorbaat reduceert tot een voorhanden exemplaar van een bepaalde groep. Het opvoeren van het begrip volk in §74 van SuZ is hiermee niet in tegenspraak.

§5.1 Het volk in *Sein und Zeit*

Degenen die het begrip volk in SuZ als subject uitleggen, miskennen naar mijn mening de status ervan. Heidegger lijkt de begrippen *gemeenschap* en *volk*, die hier als synoniemen worden gehanteerd, een ontische status toe te schrijven. Volk verwijst naar een groepsverband dat ontologisch als 'Geschick' wordt verstaan.²⁷ Het 'Geschick' wijst als gemeenschappelijke verbondenheid niet louter op de gedeelde wereld als een historische speelruimte waar het bestaan van de enkeling is voorgetekend, maar ook en vooral op het gebeuren waar de enkeling zelf (existerend als geworpen ontwerp) deze speelruimte onderhoudt. Het volk is geen superstructuur die het individuele bestaan volledig bepaalt, maar dient te worden begrepen vanuit een gebeuren dat door de existentialiteit van het *Dasein* zelf mogelijk wordt gemaakt.

In het alledaagse samenzijn verbergt zich de wereld als een voorgetekende en gedeelde wereld. Het alledaagse *Dasein* existeert in de openbaarheid van het *Men*. De analyse van de vrijmaking van het 'Geschick' toont de mogelijkheid om de oneigenlijke openbaarheid te transformeren tot een eigenlijke. Ik begrijp deze transformatie niet als een overgang van het *Men* naar het volk en vermijd hiermee een vermenging van het ontologische en het ontische niveau. Deze vermenging leidt bijvoorbeeld tot de misinterpretatie dat Heidegger met de notie van het volk het eigenlijke samenzijn zou viseren en tegenover een los verbond van individuen (als het oneigenlijk samenzijn) zou plaatsen.²⁸ Naar mijn mening wordt hier ten onrechte de *Daseins*analyse in termen van de tegenstel-

27 "Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes." SuZ, p.384.

28 Zie voor een dergelijke redenering Dostal 1994, p.539 e.v.; Vetter 1991; Ebeling 1991, p.42 e.v. Een vergelijkbare fout maakt Blitz door te beweren dat Heidegger de politieke gemeenschap zou duiden vanuit het volk als ontologische categorie (Blitz 1981, p.255).

ling tussen 'Gesellschaft' (oneigenlijk samenzijn in de openbaarheid van het *Men*) en 'Gemeinschaft' (eigenlijk samenzijn in het volk) geduid. Het *Men* is een existentieel van het *Dasein*, evenals het 'Geschick'. Het zijn ontologische begrippen aan de hand waarvan het volk als een ontische notie kan worden begrepen. Het *Men* beheerst het samenzijn van een volk evenzeer als dat van een stam, een kastenmaatschappij of een los verband van individuen.

De analyse van het volk in termen die ontleend zijn aan het specifieke zijnskarakter van het *Dasein*, zoals *Men* en 'Geschick', weersprekt een subjectief begrip van de gemeenschap. Wanneer Heidegger het alledaagse samenzijn vanuit de heerschappij van het *Men* doordenkt, dan schuift hij hiermee niet een sociaal lichaam naar voren dat het individuele bestaan constitueert. Expliciet stelt hij dat het *Men* geen sociaal subject is (SuZ, p.128-129). De analyse van het *Dasein* verwerpt de uitleg van het zijn van de mens als een geïsoleerd subject, maar ook die van het zijn van de mens vanuit een substantiële notie van gemeenschap.

Het *Men* is niet iets wat van buitenaf het *Dasein* in zijn greep houdt. We zijn zelf het *Men*. Het heerst voorzover het *Dasein* zelf de bestaande uitleg en existentiemogelijkheden stilzwijgend reproduceert. Elk *Dasein* bevestigt zelf de heerschappij van het *Men* en draagt zo zelf bij tot deze heerschappij. Als 'men zelf' oefent ieder *Dasein* sociale en politieke macht uit zonder dat dit aan het licht hoeft te komen en hiervoor verantwoordelijkheid wordt genomen.

Heidegger noemt de openbaarheid schijn, niet omdat de alledaagse uitleg en beslissingen onjuist zouden zijn, maar omdat zij door hun vanzelfsprekendheid de verantwoordelijkheid versluieren. Eigenlijke existentie is gericht op het doorbreken van deze vanzelfsprekendheid en van de anonimiteit van de macht van het *Men* opdat het *Dasein* verantwoordelijk kan zijn. De overgang van schijn naar waarheid, oftewel de transformatie van de oneigenlijke openbaarheid tot een eigenlijke, doorbreekt de verstarring van de openbare uitleg en de neiging van het *Dasein* om alles wat betrekking heeft op zijn bestaan te hypostaseren. De transformatie van schijn naar waarheid is niet simpelweg een verschuiving van onwetendheid naar inzicht, maar een verandering van zijnsgesteldheid waardoor het *Dasein* zijn zijnswijze vanuit zijn existentie begrijpt en niet vanuit zijn voorhandenheid. Het funderen van een politieke gemeenschap op een substantieel volksbegrip steunt op een notie van zijn als voorhandenheid en miskent het zijn van de mens als existentie.

Deze analyse betekent overigens dat de alledaagse openbaarheid niet kan worden gelijkgesteld met de publieke sfeer van de politiek en dat de bepaling van de openbaarheid als een oneigenlijke sfeer geen degradatie van de politieke dimensie inhoudt. In de eigenlijke existentie wordt niet een oneigenlijke politieke wereld doorbroken en ondergeschikt gemaakt aan de privé sfeer, maar wordt zij tot eigenlijke politieke wereld getransformeerd.

Wanneer we de politieke gemeenschap trachten te doordenken vanuit het zijn van de mens als zorg, dan kunnen we in plaats van het *zijn* van een

politieke gemeenschap te zoeken in een substantie of subject, dit *zijn* begrijpen als een *gebeuren* waarin de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld allereerst aan het licht komt en onderhouden wordt. Politiek kunnen we dan beschouwen als de plaats waar deze verantwoordelijkheid wordt opgenomen en bewaard. Verantwoordelijkheid wordt hier begrepen vanuit het schuldig karakter van het *Dasein* en heeft niet zozeer betrekking op een morele plicht.

§5.2 Het schuldig karakter van de politieke gemeenschap

De analyse van het schuldig karakter van het *Dasein* hangt nauw samen met de uitleg van het zijn van het *Dasein* als geworpen ontwerp. Zolang het *Dasein is*, richt het zich op mogelijkheden van zichzelf en sluit het andere mogelijkheden uit. Het *Dasein* ontwerpt zich echter niet vanuit het niets, maar vanuit een grond waarin het zich reeds bevindt en die niet door hemzelf ontworpen is. Als geworpen grond is er altijd al sprake van een schikking. Het *Dasein* ontwerpt zich vanuit en als deze geworpen grond. Of anders gezegd, het *Dasein* oriënteert zich tegen de achtergrond van een schikking waarin het geworpen is en waaraan het gebonden blijft. Het *Dasein* is niet alleen schuldig omdat het gebonden is aan een niet eigenhandig ontwerp en als ontwerpende bepaalde mogelijkheden buitensluit, maar ook omdat het geworpen ontwerp allereerst en meestal voor het *Dasein* verborgen blijft. In de alledaagsheid van het *Men* heeft het *Dasein* zich afgesloten voor het schuldig karakter van zijn zijn. De roep tot eigenlijkheid is niets anders dan een oproep aan het *Dasein* om van zijn schuldig zijn te getuigen. Het *Dasein* existeert *eigenlijk* als het in zijn ontwerp zich als schuldig begrijpt (in alle drie de opzichten) en hiervan getuigt.

Het funderen van de politieke gemeenschap op het eigen zijnskarakter van het *Dasein* betekent dat de politieke gemeenschap in haar mogelijkheid van eigenlijkheid doordacht moet worden, dat wil zeggen in haar mogelijkheid om getuigenis af te leggen van het eigen schuldig karakter.

We hebben geen toegang tot de politieke gemeenschap buiten de door het *Men* gegeven inrichting van de gedeelde wereld. Een politieke gemeenschap is altijd reeds geworpen in een bepaalde mogelijkheid van zichzelf. Dit betekent onder meer dat elke politieke gemeenschap reeds betrokken is op een bepaalde uitleg van zichzelf en op bepaalde doeleinden en ook een bepaalde organisatie van haar machtsstructuren kent. Deze uitleg en organisatie garanderen de homogeniteit van een groep die telkens onder druk kan komen te staan zowel door factoren van buitenaf als van binnenuit. Het gaat niet om uiterlijke, onveranderlijke structuren die het zijn van de enkeling constitueren, maar om zijnswijzen waarin de enkeling opgroeit en die door hemzelf bevestigd worden. De doordenking van de gemeenschap vanuit deze bevestiging toont een algehele politisering van het samenzijn. In zijn betrokkenheid bij het zijn beslist ieder

Dasein mee over de politieke structurering van de samenleving en draagt er verantwoordelijkheid voor.

Een politieke gemeenschap is niet alleen schuldig omdat zij als geworpen grond bij voorbaat in een schikking van een bepaalde organisatie van de macht staat (bijvoorbeeld in de beslissing van wie er wel bij horen en wie niet), maar ook omdat zij zich als deze grond schikt naar mogelijkheden van zichzelf en andere uitsluit. De politieke gemeenschap beslist telkens hoe zij als grond existeert. De politieke gemeenschap is schuldig omdat zij in een schikking staat waarover ze niet beschikt en omdat ze vanuit deze schikking zich ontwerpt. Dit ontwerp is wezenlijk uitsluitend.

De politieke gemeenschap is in de derde plaats schuldig omdat in het alledaagse samenzijn haar schuldig karakter verborgen blijft en zij zich zo niet *als* schuldige ontwerpt. De geworpenheid en het uitsluitende karakter van het ontwerp blijven in de openbaarheid verhuld. Dit betekent onder meer dat de homogeniteit van een samenleving allereerst en meestal in het verborgene tot stand komt. De homogeniteit wordt gegarandeerd door de normaliserende macht van het *Men* dat voor een gemeenschappelijke maat zorgt. De normaliserende macht kan zo effectief zijn, doordat zij niet of nauwelijks te lokaliseren is. Juist in deze anonimiteit schuilt het echte despotisme van het *Men*.

De anonimiteit van het alledaagse samenzijn wijst niet op een geheime macht die de politieke gemeenschap bijeenhoudt. Het alledaagse samenzijn kent haar openbare uitleg waarin men een verwijzing kan aantreffen naar een 'wij', een gemeenschappelijke identiteit, gedeelde opvattingen en normen. De anonimiteit van het alledaagse samenzijn wijst allereerst op de vanzelfsprekendheid van de openbare uitleg en de verhulling van de oorsprong ervan. De anonimiteit geeft aan de politieke gemeenschap een schijnkarakter, niet omdat de openbare uitleg onjuist zou zijn maar omdat ze niet oorspronkelijk is toeëigend. De openbare uitleg heeft niet zijn grond in een oorspronkelijke toeëigening van de zaak maar in nabootsing. Hij berust allereerst en meestal op een horen-zeggen. De alledaagse mededeling maakt het *Dasein* deelgenoot zonder een oorspronkelijke toeëigening van de zaak zelf. Ook de gemeenschap heeft zijn grond allereerst en meestal in een mimetische toeëigening waarmee de identiteit een vertrouwd, vanzelfsprekend karakter krijgt. De vanzelfsprekendheid van de eigen identiteit schermt niet alleen de bodemloosheid van de mimetische toeëigening af, maar verbergt hiermee tevens de mogelijkheid om eigenlijk, oftewel als schuldige, te zijn.

De politieke gemeenschap die blind blijft voor het eigen schuldig karakter, is geneigd in uitersten te vervallen. In de 'unentschlossen' gemeenschap kan een beroep op het 'wij' een absoluut karakter krijgen wanneer de eigen geworpenheid verhuld blijft en 'vergeten' wordt dat men het 'wij' waarop men zich beroept zelf meeconstrueert. Blinde daadkracht, vastberadenheid en zelfverzekerdheid kenmerken het politieke gebeuren van zo'n gemeenschap. De 'unentschlossen' gemeenschap kan echter ook in een ander uiterste vervallen, namelijk

in de mogelijkheid dat het politieke 'wij' zelf 'vergeten' wordt, dat wil zeggen het gevaar dat beslissingen die inhoud en vorm geven aan de verantwoordelijkheid voor de gedeelde ruimte ontlopen worden. Het *Dasein* ontwijkt hier de verantwoordelijkheid voor het samenzijn. Gebrek aan sturing, aan slagvaardigheid en aan verantwoordelijkheid kenmerken hier het politieke samenzijn. De politieke gemeenschap loopt zo het gevaar te desintegreren omdat zij in gebreke blijft zichzelf als een eenheid te constitueren. Hiermee hangt de ontwikkeling samen waarin de politiek haar sturende en eenheidsstichtende rol in de samenleving dreigt te verliezen ten gunste van andere sectoren.

De 'entschlossen' politieke gemeenschap is de gemeenschap die zichzelf wil, die de bereidheid toont om van zijn schuldig karakter te willen getuigen. Terwijl de 'unentschlossen' gemeenschap afgeschermd is van zijn eigen zijn, zichzelf 'vergeet', is de 'entschlossen' gemeenschap bereid het eigen schuldig zijn te willen weten, zichzelf te willen terughalen en herinneren. Juist de gemeenschap die het meest nadrukkelijk op het (gelijk van het eigen) 'wij' wijst, geraakt in de zelfvergetelheid. Zij negeert haar nooit geheel te doorgronden geworpenheid, is blind voor hetgeen wordt buitengesloten als gevolg van het beroep op het 'wij' en 'vergeet' zo haar afhankelijkheid van het buitengesloten andere dat medeconstituerend is voor de begrenzing van de gemeenschap. Het zichzelf willen van de 'entschlossen' gemeenschap betekent dus niet een zich vastberaden vastklampen aan een bepaalde identiteit, maar het zich willen openen voor het volle gebeuren van het eigen zijn en deze opening factisch willen bewaren. De 'entschlossen' gemeenschap opent zich voor haar schuldig zijn en wil als schuldige *zijn*.

Als schuldige *zijn* betekent in de eerste plaats het zich openen voor en terugkomen op de schikking waarin men staat. De eigenlijke gemeenschap wil zichzelf niet overspringen, vanuit het niets zichzelf begrijpen, maar zich voegen naar de reeds voorgegeven wegen die het vooruitzicht beheersen. Dit zich schikken naar de geworpenheid betekent niet een zich onderschikken aan de overlevering, de traditie. Wat overlevering *is*, moet immers in het zich voegen zelf worden vrijgemaakt door middel van dialoog en tegenspel. De politieke gemeenschap die eigenlijk wil zijn, ontwerpt niet eigenmachtig een identiteit of wetten vanuit een soort nulpunt. Ze kan slechts eigenlijk beschikken als zij de schikking waarin ze reeds staat tegemoet treedt. Beschikken is de geworpen schikking als geschonken mogelijkheid tegemoet treden. Een politieke gemeenschap kan zich eigenlijk constitueren in de bereidheid de gemeenschappelijke schikking vrij te maken door zich naar haar toe te ontwerpen.

Alhoewel dit ontwerp uiteindelijk factisch uitsluitel geeft en dus inhoudelijk bepaald wordt, ligt het fundament van de eigenlijke politieke gemeenschap *niet* in dit uitsluitel. De 'entschlossen' politieke gemeenschap is zich bewust van de macht van het *Men* en van het gevaar dat in de alledaagsheid elke aanvankelijk vrijgemaakte gemeenschappelijke schikking haar ontwerp-karakter dreigt te verliezen. Moeilijker dan het vrijmaken van de gemeenschappelijke schikking is

het bewaren van de schikking *als* schikking. De 'entschlossen' politieke gemeenschap kan zich in laatste instantie niet beroepen op de absolute zekerheid van het besluit (ontwerp), omdat zij weet heeft van de onbepaaldheid die een zijnde dat existeert, beheerst. De fundering kan slechts worden gevonden in *het openmaken en openhouden van de mogelijkheid* om op zichzelf terug te komen, zichzelf te hernemen en te ondervragen. Het openhouden van deze mogelijkheid geeft aan het besluit het enige gezag waarop de vrije existentie zich kan beroepen (SuZ, p.391). De verbindendheid van het besluit ligt niet in de zekerheid van haar werkelijkheidswaarde, maar in de specifieke zekerheid die de 'Entschlossenheit' herbergt: "(...) sie (deze zekerheid, S.E.T.) kann sich gerade nicht auf die Situation *versteifen*, sondern muss verstehen, dass der Entschluss seinem eigenen Erschliessungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muss für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Gewissheit des Entschlusses bedeutet: *Sichfreihalten für* seine mögliche und je faktisch notwendige *Zurücknahme*" (SuZ, p.307-308).

We kunnen concluderen dat Heidegger in SuZ het samenzijn niet begrijpt als gemeenschap, maar omgekeerd de gemeenschap uitlegt als samenzijn in de zin van 'Geschick'. De plaats van de gemeenschap is hier de historische speelruimte waar een gemeenschap zichzelf ondervraagt en herneemt. In dit licht bezien kunnen we de gemeenschap die zich bindt aan een plaats door zich vast te klampen aan de vanzelfsprekendheid en vertrouwdheid van de weg waarop zij zich begeeft, bestempelen als oneigenlijk ('unentschlossen'). Deze ontische gebondenheid wijst echter op een ontologische onworteldheid voorzover deze gemeenschap zich laat meevoeren door de geruststelling en vanzelfsprekendheid van haar identiteit en verworvenheden en zich hiermee afschermt van haar schuldig karakter. De sedentaire gemeenschap geraakt aldus in zelfvergetelheid.

Omgekeerd kan worden gesteld dat de 'entschlossen' politieke gemeenschap ontisch gezien onworteld kan zijn, omdat zij de bereidheid toont te vragen naar wie of wat ze is en hiermee de vertrouwdheid en vanzelfsprekendheid van haar identiteit openbreekt. Deze bereidheid opent de mogelijkheid tot een eigenlijke binding. De eigenlijkheid van deze binding hangt niet af van de juistheid van de representatie van een in eerste instantie verborgen grond, maar van de mate waarin de gemeenschap in staat is rekenschap af te leggen van haar verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld als historische speelruimte. De verkenning van de politiek vanuit de *Daseinsanalyse* voert tot een fundering van de politieke gemeenschap op deze verantwoordelijkheid. De *Daseinsanalyse* geeft aldus voorrang aan een notie van verantwoordelijkheid boven dat van vormgeving of organisatie. De bevindingen van dit hoofdstuk vormen hiermee het adequate vertrekpunt voor het onderzoek naar het werkkarakter van de politiek en naar het funderen van de politieke orde in de volgende twee hoofdstukken.

Hoofdstuk 6

De politieke toegankelijkheid van de wereld

§1 Inleiding

De verwijzingen in het werk van Heidegger naar de politiek zijn zeer bondig en klein in aantal, maar zij bieden belangrijke aanknopingspunten voor een doordenking van het politieke domein. De opmerking over de staatsfunderende daad in UdK vormt een aanwijzing voor de stelling dat Heidegger aan de politiek een belangrijke en zelfstandige plaats toekent. Naast kunst, filosofie en religie is politiek een wezenlijk domein waar waarheid plaatsvindt, dat wil zeggen een domein dat mede de gedeelde wereld tot stand brengt. In dit hoofdstuk wil ik deze stelling nader onderbouwen en hiermee de zelfstandigheid van de politiek funderen. Het funderen van de politiek heeft in dit hoofdstuk aldus betrekking op de afbakening van de politiek ten opzichte van andere domeinen en een nadere bepaling van haar zelfstandigheid.

We hebben in het vorige hoofdstuk gezien dat het in de lijn van SuZ ligt om de politieke gemeenschap te duiden vanuit een notie van zorg of verantwoordelijkheid. Deze notie vormt het uitgangspunt voor een nadere verkenning van het politieke domein. Fundamenteeler dan een begrip van de politiek als het representeren van de homogeniteit en het organiseren van de heterogeniteit van de gemeenschap, is de duiding van de politiek als zorg van en voor de gemeenschap. Deze duiding moet voorkomen dat aan de politiek bij voorbaat een subject ten grondslag wordt gelegd of dat louter de functionele associatie dan wel dissociatie het wezen van de politiek gaat bepalen.¹ Hiermee wordt de thematiek van de begrenzing van de gemeenschap niet van tafel geschoven. De politiek laat zich moeilijk begrijpen zonder de betrokkenheid van een collectiviteit.² De vraag is echter hoe deze betrokkenheid moet worden verstaan en of de afbakening van een collectiviteit het wezen van de politiek bepaalt.

De politieke gemeenschap lijkt slechts iets te kunnen willen, ergens toe te kunnen besluiten, in het licht van een horizon die haar in staat stelt op zichzelf terug te komen en die haar zo als een betrekkelijke eenheid begrenst. De *Daseinsanalyse* vormt een verwerping van de gedachte dat deze horizon

1 Dit laatste impliceert een kritiek op Schmitts bepaling van de politiek vanuit het formele onderscheid tussen vriend en vijand (Schmitt 1963). Heidegger zou in het seminar over Hegels politieke filosofie (1934-35) deze bepaling expliciet hebben verworpen. Zie Barash 1992, p.122.

2 Vergelijk Freund 1965, p.646.

bewerkstelligd wordt door de verwijzing naar de identiteit, waarden, idealen van een gemeenschap. De vaststelling dat een gemeenschap de bevestiging van een identiteit behoeft om zich als een politieke eenheid te constitueren, vloeit niet voort uit Heideggers denken. En de openheid die de identiteit bewerkstelligt opdat een gemeenschap zich op zichzelf kan betrekken, is niet de openheid die in de doordenking van het *Da-sein* in het spel wordt gebracht.

In §2 laat ik zien hoe in het werk dat na SuZ gestalte krijgt, de in het vorige hoofdstuk besproken implicaties van de *Daseins*analyse voor een begrip van de politieke gemeenschap, expliciet worden. Het funderen van de gemeenschap op het *Da-sein* zoals dat na SuZ wordt doordacht, stelt de kritiek op het objectiveren van de horizon van de gemeenschap op scherp. In §3 bespreek ik de relatie tussen de politiek en de gemeenschap (als *Da-sein*) en probeer ik aan te tonen dat de politiek een zelfstandige toegang tot de gedeelde wereld vormt *naast* andere domeinen. Deze zelfstandigheid komt tot stand in de dialoog en de confrontatie met de andere domeinen vanuit de eigen verantwoordelijkheid. In §4 ga ik nader op de begrippen dialoog en confrontatie in. Deze begrippen zijn van belang omdat zij licht werpen op een eenheid tussen uiteenlopende partijen die niet buiten de partijen om te objectiveren is. Wat dit betekent voor de zelfstandigheid van de politiek en voor een begrip van politieke eenheid, komt in §5 aan de orde. We zullen zien dat de zelfstandigheid van de politiek gelegen is in het in het spel brengen van de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld *als* gedeelde wereld en hiermee van het vraagstuk van de legitimiteit. Ik zal in het volgende hoofdstuk nagaan hoe het opnemen en het uitdragen van deze verantwoordelijkheid kan worden begrepen. Als overgang naar dit hoofdstuk besteed ik in §6 aandacht aan de wijze van funderen die in Heideggers filosofie besloten ligt. Funderen (als legitimeren) is bij Heidegger in de eerste plaats een optreden in de openbaarheid en niet het rationeel rechtvaardigen van opvattingen, acties of voornemens.

§2 De fundering van de gemeenschap op *Da-sein*

In hoofdstuk 5 hebben we gezien dat vanuit de *Daseins*analyse de gemeenschap noch kan worden beschouwd als een los verband van met elkaar interacterende individuen, noch als een sociaal lichaam met een innerlijke, onveranderlijke structuur waarin de individuen geworteld zijn. De gemeenschap wordt geduid vanuit het 'in de wereld zijn' van het *Dasein*, dat wil zeggen vanuit de openheid voor een gedeelde wereld waarin de mens zich inlaat met allerlei zijnden. Hier wordt niet een 'ik' of een 'wij' bij voorbaat bevestigd en als vertrekpunt van analyse genomen, maar wordt de betrokkenheid bij het zijn als zodanig als grond voor het menselijke zijn beschouwd. De mens kan allerlei voorwerpen ter hand nemen, op verschillende wijzen anderen tegemoet treden en een of ander beeld van zichzelf hebben, omdat hij zich reeds betrokken weet en voelt bij het

zijn. Deze betrokkenheid maakt het pas mogelijk dat de mens zich als individu dan wel als lid van een gemeenschap kan beschouwen.³

Heidegger begrijpt het zijn van het individu en dat van de gemeenschap vanuit de betrokkenheid van de mens bij het zijn (zijnsverstaan). Deze betrokkenheid geeft te denken. Het zijn van de gemeenschap grondt in de bezinning. Bezinning is voor Heidegger iets anders dan vrijblijvende reflectie of het zich bewust worden van iets. Bezinning wijst veeleer op het betreden van een weg waartoe een zaak vanuit zichzelf uitnodigt. Het op weg gaan naar wat vanuit zichzelf te denken geeft (wat 'Fragwürdig' is, dat wil zeggen wat aan het twijfelen brengt *en* tot vragen uitnodigt) creëert allereerst ruimte voor het menselijke doen en laten.⁴ We zouden dan kunnen zeggen dat de gemeenschap gefundeerd is op een *gemeenschapszin*, dat wil hier niet zeggen in een gevoel van saamhorigheid maar in de *weg* of tocht die naar gemeenschap voert. Het zijn van gemeenschap ligt niet in een voorstelbare identiteit noch in een gevoel van solidariteit, maar in het *mogelijk worden* van gemeenschap.

De openstelling van het *Dasein* die Heidegger aan de hand van de 'Entschlossenheit' tracht te doordenken, brengt de mens op een weg waarin deze aan het zijn kan beantwoorden en tot zichzelf kan komen. Na SuZ wordt deze openstelling nadrukkelijker vanuit het zijn begrepen. Voorzover ook na SuZ de bezinning op het zijn van de gemeenschap gefundeerd blijft op de opening van het *Dasein*, nu geschreven als *Da-sein*, hebben we hier eerder te maken met een verdere uitdieping van de problematiek dan met een breuk in Heideggers denken. *Da-sein* slaat noch op de mens als individu noch op de mens als lid van de gemeenschap, maar op het mogelijk worden van een plaats waar de mens tot het zijn zelf (als toebehorende tot de waarheid van het zijn) komt en van waaruit het 'ik' en het 'wij' zich laten duiden.⁵ De gemeenschap kan dan worden

3 "Der Satz: *Das Dasein existiert unwillen seiner*, enthält keine egoistisch-ontische Zwecksetzung für eine blinde Eigenliebe des jeweils faktischen Menschen. Er kann daher nicht etwa durch den Hinweis darauf »widerlegt« werden, dass viele Menschen sich *für die Andern* opfern und dass überhaupt die Menschen nicht nur für sich allein, sondern in Gemeinschaft existieren. In dem genannten Satz liegt weder eine solipsistische Isolierung des Daseins noch eine egoistische Aufsteigerung desselben. Wohl dagegen gibt er die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass der Mensch »sich« *entweder* »egoistisch« oder »altruistisch« verhalten kann. Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschliesst." WdG, p.155-156.

4 "Eine Wegrichtung einschlagen, die eine Sache von sich aus schon genommen hat, heisst in unserer Sprache sinnan, sinnen. Sich auf den Sinn einlassen, ist das Wesen der Besinnung. (...) Sie ist die Gelassenheit zum Fragwürdigen. (...) In der Besinnung gehen wir auf einen Ort zu, von dem aus sich erst der Raum öffnet, den unser jeweiliges Tun und Lassen durchmisst." WuB, p.64.

5 "Allein, die im anfänglichen Denken zu vollziehende Besinnung nimmt nicht das *Selbst* des heutigen Menschen als gegeben, als unmittelbar zu erreichen im Vorstellen des »Ich« und des Wir und ihrer Lage. Denn gerade so wird die Selbstheit nicht gewonnen, sondern endgültig verloren und verstellt (...). Die Besinnung des anfänglichen Denkens ist vielmehr so ursprünglich, dass sie erst fragt wie das *Selbst* zu begründen sei, in dessen Bereich »wir«, ich und du,

begrepen vanuit het betreden van een weg waarin zij naar zichzelf op zoek gaat en zich hierin overgeleverd weet aan de waarheid van het zijn.

De fundering van de gemeenschap op het *Da-sein* sluit uit dat zij zich *vanuit zichzelf* zich kan inrichten en tot zichzelf kan komen.⁶ Wanneer een gemeenschap wordt begrepen vanuit haar openstelling voor het plaats-vinden van waarheid, dan kan zij niet zelf bestemming en doel zijn.⁷ Heidegger zet zich hiermee duidelijk af tegen de tendens van zijn tijd om het volk en het volkse tot hoogste doel te verheffen. Meer in het algemeen wijst hij elke poging af om de mens te begrijpen vanuit een wereld- of levensbeschouwing. Levensbeschouwingen, uitlopers van de moderne metafysica, bepalen de mens vanuit een of ander transcendent begrip en objectiveren de horizon van het handelen. Hiermee sluiten zij zich af voor een bezinning op de plaats van waaruit het zijn van de mens zich pas laat duiden (GA 65, p.25).

In GA 65 noemt Heidegger enkele transcendente noties, zoals God, volk, idee, waarde, cultuur, waaruit de verschillende wereldbeschouwingen putten (GA 65, p.24-25). Het volk kan als een transcendent begrip fungeren wanneer het de plaats gaat markeren van waaruit de mens zijn zijn begrijpt en het het doel of de zin van de geschiedenis en de politiek wordt. Het volk constitueert hier een bepaalde openheid van waaruit de mens zich tot dingen, anderen, zijn eigen 'ik' kan verhouden. *Deze* openheid van de wereld is in SuZ doordacht in de modus van het oneigenlijke *Dasein* voorzover zij de mens tegelijkertijd afsluit van zijn betrokkenheid bij het zijn als zodanig (het 'te zijn' hebben). Hiermee verhult zich de mogelijkheid om vanuit deze betrokkenheid het zijnde tegemoet te treden en om verantwoordelijk te zijn. De eigenlijke openheid die het *Da-sein* constitueert, richt zich op de opening van het 'in de wereld zijn' zelf en viseert zo de mogelijkheid om aan het zijn te beantwoorden. De openheid van de wereld geraakt als zodanig in het geding.

Het transcendente van het volk kan op verschillende wijzen de toegang tot de waarheid van het zijn versperren. Niet alleen een etnische of racistische notie van het volk sluit de mens af van zijn 'zelf zijn'. Ook een begrip van gemeenschap als de toevallige som van met elkaar interacterende individuen of als een symbolische constructie waarvan de mens zich bedient om zich in de (politieke) werkelijkheid te oriënteren, kan de betrokkenheid van de mens bij het zijn versluieren. Het onderscheidende criterium is of een notie van gemeenschap bij

je zu uns *selbst* kommen." GA 65, p.67. Zie ook N.I, p.275-276.

6 "Kein »Wir« und »Ihr« und kein »Ich« und »Du«, keine *Gemeinschaft* erreicht, von sich her sich einrichtend, jemals das Selbst, sondern verfehlt es nur und bleibt von ihm ausgeschlossen, es sei denn, sie gründe sich selbst erst auf das *Da-sein*." GA 65, p.322.

7 "Nur vom *Da-sein* her ist das Wesen des Volkes zu begreifen und d.h. zugleich jenes zu wissen, dass das Volk nie Ziel und Zweck sein kann und dass solches Meinen nur eine »völkische« Ausweitung des »liberalen« »Ich«-gedankens und der wirtschaftlichen Vorstellung der Erhaltung des »Lebens« ist." GA 65, p.319.

voorbaat de verhouding van de mens tot de werkelijkheid als een verhouding van zelfverzekering fundeert. De zijnsbetrokkenheid van het *Da-sein* geraakt uit het zicht wanneer deze verhouding louter op een antropologie, op een zichzelf bevestigend subject wordt gebaseerd. Of dit subject nu als een 'ik', als gemeenschap of als de mensheid in haar geheel wordt geponeerd, verandert hier weinig aan. Heidegger beschouwt het vooropstellen van de gemeenschap als zeer problematisch, omdat het de suggestie wekt het subjectdenken overwonnen te hebben. Met de erkenning dat het 'ik' deel uitmaakt van een groter geheel en hierop blijft aangewezen, wordt weliswaar terecht de tekortkoming van de fundering van het zijn van de mens op een 'ik' aan de orde gesteld, maar wordt de bezinning op het zijn van de mens afgeschermd door de vooronderstelling van een 'wij'. Dit 'wij' wordt geponeerd vóór de bezinning op het 'zelf zijn' van de mens, terwijl deze bezinning allereerst aan het individuele en het collectieve hun plaats geeft.⁸

Ik wil deze problematiek kort illustreren aan de hand van een discussie die tussen Rorty en Foucault is gevoerd. In het werk van Rorty kunnen we de stellingname aantreffen dat de bevestiging van een dergelijk 'wij' vooraf gaat aan de vraag naar een 'wij'. Zijn positie komt duidelijk naar voren in het verwijt dat hij maakt aan het adres van Foucault dat deze in zijn analyses geen beroep doet op een 'wij' dat het kader aangeeft voor het denken en dat de voorwaarden bepaalt die dit denken geldingskracht verschaffen.⁹ Hij heeft in het bijzonder moeite met het feit dat Foucault weigert binnen het kader van een 'wij liberalen' te denken. Volgens Foucault gaat het echter om de vraag of het gerechtvaardigd is om zichzelf binnen een 'wij' te plaatsen om de eigen overtuigingen en waarden die men aanvaardt, te laten gelden of dat het juist noodzakelijk is om de vorming van een 'wij' in de toekomst mogelijk te maken door het uitwerken en bewerken van een probleem. Rorty erkent het belang van deze vraag, maar hij gelooft niet in de noodzakelijkheid om een nieuw 'wij' te vormen. Voor hem is de gemeenschap van 'wij liberalen' reeds goed genoeg en hoeft zij niet ter discussie te worden gesteld. In tegenstelling tot Rorty denkt Foucault dat bovenstaande vraag niet voor eens en altijd kan worden beantwoord. Volgens hem gaat de vraag naar een 'wij' vooraf aan de constitutie van een 'wij'. Foucault ontkent dus niet de mogelijkheid om 'ja' tegen een gemeenschap te zeggen. Maar deze bevestiging is alleen gerechtvaardigd na haar geproblematiseerd te hebben en zelfs dan slechts tijdelijk. Het antwoord kan slechts tijdelijk

8 "Denn allzu hartnäckig ist der Vorrang des »Ich«bewusstseins, zumal dieses in mannigfache Gestalten sich verstecken kann. Die gefährlichsten sind jene, in denen das weltlose »Ich« sich scheinbar aufgegeben und hingegeben hat an ein Anderes, das »grösser« ist als es und dem es stückhaft oder gliedweise zugewiesen ist. Die Auflösung des »Ich« in »das Leben« als Volk, hier ist eine Überwindung des »Ich« angebahnt unter Preisgabe der ersten Bedingung einer solchen, nämlich der Besinnung auf das Selbst-sein und sein Wesen, das sich bestimmt aus der Zueignung und Übereignung." GA 65, p.321. Zie ook N.I., p.577.

9 Zie Rorty 1989, p.64; Foucault 1991a, p.385.

zijn, omdat het niet mogelijk is om een compleet en definitief beeld te krijgen van onze historische beperkingen.¹⁰

De positie die Rorty inneemt, zou ook Heidegger, om andere redenen dan Rorty zelf, als liberaal hebben getypeerd. Heidegger hanteert het begrip liberalisme niet in de politieke betekenis, maar geeft er een metafysische inhoud aan. Liberalisme begrijpt hij als een subjectivistische denkwijze waarin een 'ik' wordt vrijgemaakt (geponeerd) dat zichzelf zeker stelt (GA 65, p.53). Deze liberale denkwijze treft men in het christendom aan voorzover hier de (individuele) mens wordt vrijgemaakt om het heil van zijn ziel zeker te stellen (GA 65, p.24-25; ZdW, p.105). Heidegger noemt elke positie liberaal die bij voorbaat een 'ik-heid' bevestigt op grond waarvan het mogelijk wordt om het 'leven' als organiseerbaar (of beheersbaar) te beschouwen. Cultiveert deze 'ik-heid' het lichaam eerder dan de ziel of de geest, dan spreekt hij over een biologisch liberalisme (GA 65, p.53). En waar de gemeenschap zichzelf bij voorbaat poneert en een doel op zichzelf wordt, vindt slechts een oprekking van de liberale denkwijze van een 'ik' tot een 'wij' plaats (GA 65, p.319).

Vanuit het werk van Heidegger kan men aldus zeggen dat het liberaal-individualisme en het gemeenschapsdenken met elkaar gemeen hebben dat beide een subject ('ik', 'wij') naar voren schuiven dat de grond wordt voor een zelfbetrekking waarin het zichzelf en zijn omgeving als organiseerbaar kan beschouwen. In plaats van een 'ik' of een 'wij' bij voorbaat tot sub-ject (het onder-liggende) te maken, wijst Heidegger op de betrokkenheid bij het zijn (*Da-sein*) als de grond van het menselijke bestaan. De mens kan zich afsluiten voor de aanspraak van het zijn en zich verschuilen in de zekerheid van een 'ik' of een 'wij'. Maar hij kan ook aan deze aanspraak gehoor geven en zich juist openen voor een bezinning waarin uitgemaakt kan worden waar de scheidslijn tussen het individuele en het gemeenschappelijke loopt en waarin individuele en gemeenschappelijke verantwoordelijkheid gestalte kan krijgen. Het gaat er dus om de gemeenschap op deze be-zinning, oftewel op het *Da-sein*, te funderen.

Het funderen van de gemeenschap op het *Da-sein* beoogt de verzekering van een 'ik-heid' door de verwijzing naar een essentialistische dan wel symbolische onderlaag van het samenzijn te verhinderen. Zij noopt tot een bezinning die allereerst uitkomst biedt aan de plaats van de gemeenschap. De bezinning waarvoor een gemeenschap zich openstelt en waartoe zij zich verplicht, behelst geen vrijblijvend avontuur, maar heeft het karakter van een inkeer of terugkeer (WuB, p.64). Het zich begeven naar de lichtung (*Da*) die gemeenschap mogelijk maakt, wijst op de opening van de schikking of toestand waarin een historische gemeenschap zich reeds bevindt. Het ontwerp van het *Da-sein* als het betreden van een weg die uitzicht biedt op gemeenschap, wijst op een bezinning op de historische gebondenheid. Het tot zichzelf komen (*Da-sein*) is wezenlijk een

¹⁰ Zie Foucault 1991b, p.47.

historische gebeurtenis waarin de overlevering ter beslissing komt te staan.¹¹ De gemeenschap opent zich hierin voor (verborgen) mogelijkheden van zichzelf en ontdekt wat haar is opgedragen en meegegeven.¹²

Het wezen van de gemeenschap begrijpt Heidegger vanuit het *Da-sein* als een gebeurtenis waarin de mens zich overgeeft aan het geschieden van de waarheid van het zijn en hierin op zichzelf terugkomt. Dit op zichzelf terugkomen is wezenlijk een gemeenschappelijke gebeurtenis (GA 65, p.68). Alleen vanuit en naar de gemeenschap toe kan de vragende mens beantwoorden aan de waarheid van het zijn. Er is een notie van gemeenschap intrinsiek verbonden met de zijnsproblematiek. De openheid van de wereld is altijd een overgeleverde en door anderen bemiddeld en bevestigd. En alleen als overlevering, dat wil zeggen naar anderen toe, kan een eigenlijke wereld bewerkstelligd worden. Het gaat om een zich begeven naar de openheid van de gedeelde wereld als zodanig en niet naar een identiteit of doel. De vraag is dan hoe deze eigenlijke gedeelde wereld tot stand komt.

Het ligt voor de hand om het tot stand komen van de gedeelde wereld op te vatten als *werk* en om de politiek te beschouwen als het domein waarin dit werk volbracht wordt. Maar deze benadering is alleen zinvol als een metafysische uitleg wordt vermeden. De stelling van Lacoue-Labarthe dat Heideggers analyses uit de jaren dertig over het werk en de *polis* een metafysisch begrip van politiek bevat omdat politiek hier zou worden verstaan als het domein waar een volk tot een eenheid wordt gemaakt, is gebaseerd op een metafysische uitleg van deze teksten en miskent Heideggers inzet. Een paradigmatische misvorming van de betekenis van het werkkarakter van de politiek is Schwans poging om vanuit de werkanalyse een politieke filosofie te ontwikkelen. Hij interpreteert het tot stand komen van de gemeenschap als het exclusieve werk van de politiek. Het politieke werk is de ordening van de gemeenschap binnen het verband van de staat. Schwan spreekt hier van een staatswerk.¹³ Voor zijn begrip van het staatswerk zijn twee punten beslissend. In de eerste plaats beschouwt hij het politieke werk als de omvattende ordening waarbinnen de andere niet-politieke gebieden van de gemeenschap (andere werken) ondergebracht zijn. In de tweede plaats interpreteert hij de analyse van de scheppenden en de bewarenden van het werk uit UdK als de relatie tussen de scheppende leider als staatshoofd en de bewarende onderhorigen als volk. Deze hiërarchische relatie tussen leider en

11 "Der Mensch kommt erst als fragend-geschichtlicher zu ihm selbst und ist ein Selbst. Die Selbstheit des Menschen besagt dieses: Das Sein, das sich ihm eröffnet, hat er in Geschichte zu verwandeln und sich darin zum Stand zu bringen. Die Selbstheit besagt nicht, er sei in erster Linie ein »Ich« und ein Einzelner. Er ist dies so wenig wie ein Wir und eine Gemeinschaft." EidM, p.110.

12 "Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes." UdK, p.63.

13 Schwan 1989, p.17.

volgelingen bepaalt volgens Schwan alle geledingen van de gemeenschap. Voorzover het staatswerk de omvattende ordening vormt, is de politieke leider het hoogste punt waaraan het volk als geheel onderworpen is.¹⁴

In het volgende hoofdstuk zal ik nader ingaan op de politieke betekenis van de analyse van het scheppen en het bewaren van het werk. Ik wil in de volgende paragraaf de relatie tussen het werk van de politiek en de gemeenschap bespreken. Ik wil in het bijzonder nagaan of de politiek bij het tot stand komen van de gemeenschap een allesoverheersende rol en hiermee een totalitair karakter krijgt zoals Schwan beweert. De vraag die op tafel ligt, is of het tot stand brengen van de gemeenschap in haar geheel voornamelijk het werk van de politiek (als staatswerk) is.

§3 Het werk van de politiek als één van de wegen van de gemeenschap

In de EidM treft men een passage aan die aanleiding geeft om het werk van de politiek te beschouwen als de plaats die alle andere gebieden omvat. Heidegger schrijft hier dat het werk van de *polis* het werk van de kunst en dat van het denken fundeert en bewaart.¹⁵ Om deze en andere opmerkingen over de *polis* te begrijpen dient men op een tweetal zaken bedacht te zijn. In de eerste plaats kan men uit het feit dat Heidegger zich oriënteert op de notie van *polis*, niet concluderen dat hij een restauratie van de Griekse *polis* voor ogen heeft. We hebben eerder gezien dat zijn analyse van de Griekse *aletheia* uitzicht biedt op een begrip van waarheid als onverborgenheid, maar dat dit begrip tevens onvoldoende is om de waarheid als lichtung van de verberging te duiden. Analooq hieraan ligt het niet voor de hand om Heideggers spreken over de *polis* gelijk te stellen met zijn eigen opvattingen over het politieke domein. Wel kunnen we hier deze opvattingen op het spoor proberen te komen. Heideggers oriëntatie op de Griekse notie van *polis* betekent bijvoorbeeld dat dit begrip eerder een toegang tot zijn begrip van politieke gemeenschap biedt dan het moderne staatsbegrip.

Hiermee kom ik op een tweede punt, namelijk dat men de *polis* als werk niet restloos gelijk kan stellen met de moderne staat als werk. Een adequaat begrip van de Griekse *polis* wordt volgens Heidegger bemoeilijkt door het feit dat onze blik op de politiek 'imperiaal' of 'Romeins', is (GA 54, p.63). Het 'imperiale' wijst zoals we in hoofdstuk 2 hebben gezien op het zich verheffen, het verwerven van overzicht en overwicht om het ondergeschikte en overzienba-

¹⁴ Schwan 1989, p.98.

¹⁵ "Die Unverborgenheit geschieht nur, indem sie erwirkt wird durch das Werk: das Werk des Wortes als Dichtung, das Werk des Steins in Tempel und Standbild, das Werk des Wortes als Denken, das Werk der *πόλις* als der all dies gründenden und bewahrenden Stätte der Geschichte." EidM, p.146.

re te overmeesteren. We kunnen hierin een aanwijzing lezen voor de gedachte dat het omvattende van de *polis* niet gezocht moet worden in een hiërarchisch hoger gelegen niveau. Het betekent in ieder geval ook een aanwijzing om ons begrip van politiek en staat niet te projecteren op de Griekse *polis*.

Heidegger brengt de *polis* niet zozeer in verband met de staat of de stadstaat, maar oriënteert zich voor een adequate uitleg op het Griekse verstaan van zijn en waarheid. Dit verstaan relateert hij aan een notie van *plaats*. De Grieken ervoeren het bestaan als een strijd om tegenover de macht van de schijn het zijnde in zijn onverborgenheid te brengen. Deze strijd om het zijn van het zijnde tot stand te brengen richt zich op verschillende gebieden, bijvoorbeeld de godenverering, de staat, de filosofie.¹⁶ De wijze waarop de Grieken het zijnde in verschillende gebieden tegemoet traden, grondt in een verstaan van de plaats van de mens te midden van het zijnde in zijn geheel. Heidegger brengt de *polis* in verband met deze plaats. *Polis* is de *polos*, de pool of de spil waar de confrontatie van de Grieken met de verschillende domeinen van zijnden om draait.¹⁷ De *polis* is de eenheid van al datgene wat als het onverborgene aan de mens verschijnt en zich zo presenteert als dat waarop de mens in zijn zijn is aangewezen (GA 54, p.133).

Hoe de Grieken de plaats van de mens te midden van het zijnde in zijn geheel ervoeren, kunnen we bijvoorbeeld opmaken uit het eerste koorlied van Sophocles' tragedie *Antigone* waarin van de mens wordt gezegd dat hij het meest vervaarlijke (*to deinotaton*) van al het zijnde is (EidM, p.112 e.v.). De mens is het meest vervaarlijke onder het zijnde, omdat hij zich te midden van het overweldigende en het buitensporige van het zijnde in zijn geheel (zoals bijvoorbeeld de zee, de wind, de taal, de hartstochten, et cetera) een weg baant en zo zelf standhoudt. In het zich een weg banen gebruikt de mens geweld (in de zin van wetenschap als *techne*) tegenover het overweldigende en voegt hij zich hierbij naar het overweldigende (als *dike*). De mens baant zich al wetende in verschillende domeinen van het zijnde een weg in de richting van het overweldigende om dit als het bindende, het 'voegende' te laten heersen. Uiteindelijk schikt de *techne* zich naar de *dike*.

De mens die zich een weg baant tegenover het overweldigende door zich hiernaar te richten en zich erin te vestigen, stelt zich tegelijkertijd bloot aan het weerbarstige en het misleidende. De baanbrekende loopt het gevaar om zich op een doodlopende weg te begeven of om in confrontatie met het overweldigende

16 "Einzig im Bestehen des Kampfes zwischen Sein und Schein haben sie (de Grieken, S.E.T.) dem Seienden das Sein abgerungen, haben sie das Seiende in die Ständigkeit und die Unverborgenheit gebracht: die Götter und den Staat, die Tempel und die Tragödie, den Wettkampf und die Philosophie (...)." EidM, p.80.

17 "Πόλις ist der πόλος, der Pol, der Ort, um den sich in eigentümlicher Weise alles dreht, was an Seiendem dem Griechentum erscheint. Der Pol ist der Ort, um den sich alles Seiende wendet, so zwar, dass im Bereich dieses Ortes sich zeigt, welche Wendung und Bewandnis es mit dem Seienden hat." GA 54, p.132-133. Zie ook GA 53, p.100 e.v.

het onderspit te delven. De kwetsbaarheid van het menselijke bestaan zoals dat in de Griekse tragedies naar voren komt, ligt volgens Heidegger echter niet zozeer in de erkenning dat de mens in zijn streven kan mislukken of op uitwendige grenzen kan stuiten. Hij spreekt over een uitzichtloosheid ('Ausweglosigkeit') die wezenlijk met het openen van een weg in het spel wordt gebracht. Het banen van een weg brengt de mogelijkheid voort dat men zich aan de ingeslagen weg vastklampt en erin verstrikt raakt. De uitzichtloosheid bestaat dan hierin dat de mens zich opsluit in datgene waarnaar hij zich voegt en zo de weg van de bezinning buitensluit (EidM, p.121). Het baanbrekende werk van de mens is wezenlijk verbonden met de mogelijkheid dat de ingeslagen weg tot een afsluiting voert. Men herkent hier de zijnswijzen van eigenlijkheid en oneigenlijkheid uit de *Daseins*analyse.

Heidegger wijst erop dat in het eerste koorlied van de *Antigone* niet alleen wordt gesproken over de *banen* (baan als vertaling van *poros*) die de mens in een bepaald domein trekt, maar ook over de *plaats* die de verschillende banen verzamelt. Deze plaats wordt hier de *polis* genoemd. Het onderscheid tussen baan en plaats, *poros* en *polis*, is van wezenlijk belang en wordt door Heidegger uitdrukkelijk naar voren gebracht: "Nicht πόρος wird genannt, sondern πόλις; nicht all die Bahnen in die Bereiche des Seienden sind genannt, sondern der Grund und Ort des Daseins des Menschen selbst, die Kreuzungsstelle aller dieser Bahnen, die πόλις. Man übersetzt πόλις durch Staat und Stadtstaat; dies trifft nicht den vollen Sinn. Eher heisst πόλις die Stätte, das Da, worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist. Die πόλις ist die Geschichtsstätte, das Da, in dem, aus dem und für das Geschichte geschieht. Zu dieser Geschichts-stätte gehören die Götter, die Tempel, die Priester, die Feste, die Spiele, die Dichter, die Denker, der Herrscher, der Rat der Alten, die Volksversammlung, die Streitmacht und die Schiffe" (EidM, p.117). De Griekse *polis* kan niet met de staat of de politiek in enge zin worden gelijkgesteld, omdat de *polis* alle banen van het menselijke bestaan in zich verzamelt. In het licht van de *polis* vormt het wezen van de staat één domein van het zijnde waarin de mens zich begeeft en zich vestigt. Religie, kunst, filosofie zijn andere domeinen waarin de mens zich (baanbrekend) naar het zijn van het zijnde voegt. De politiek bewerkstelligt vanuit haar eigen baan (haar eigen verantwoordelijkheid en zelfstandigheid) een opening in de *polis* als plaats van de gemeenschap.

De scheppenden die in de afzonderlijke domeinen van het zijnde een weg banen, constitueren gezamenlijk de *polis* als de plaats waar geschiedenis mogelijk wordt gemaakt en waar een gemeenschap tot zichzelf kan komen. Niet de politieke leider alleen of de dichter of de filosoof sticht vanuit zijn eigen baan de plaats van de gemeenschap, maar in de gezamenlijkheid van hun afzonderlijke werk vindt gemeenschap plaats. De politieke leider is een leider te midden van andere leiders. Heidegger voegt aan het bovenstaande citaat toe: "All dieses gehört nicht erst dadurch zur πόλις, ist nicht dadurch politisch, dass es zu einem Staatsmann und einem Feldherrn und zu den Staatsgeschäften eine

Beziehung aufnimmt. Vielmehr ist das Genannte politisch, d.h. an der Geschichts-stätte, insofern z.B. die Dichter *nur*, aber dann wirklich Dichter, indem die Denker *nur*, aber dann wirklich Denker, indem die Priester *nur*, aber dann wirklich Priester, indem die Herrscher *nur*, aber dann wirklich Herrscher sind. Sind, dies sagt jedoch: als Gewalt-tätig Gewalt brauchen und Hochragende werden im geschichtlichen Sein als Schaffende, als Täter" (EidM, p.117). De politieke leider fundeert aldus *mede* de *polis* voorzover hij *alleen* politieke leider is, dat wil zeggen zich tot de politiek in enge zin wendt en beperkt, en voorzover hij *werkelijk* politiek leider is, dat wil zeggen baanbrekend werk verricht en zo waarheid laat plaats-vinden.

Met de bepaling van de Griekse *polis* als de plaats van het bestaan van de mens, als de plaats waarin, van waaruit en waarvoor geschiedenis plaats-vindt, duidt Heidegger de Griekse *polis* vanuit het *Da-sein* maar niet *als Da-sein*. Zo begrijpt hij Plato's *Politeia* niet als een modelontwerp van de ideale staat, maar als een verhandeling over het wezen van de plaats van de mens te midden van het zijnde in zijn geheel. De *Politeia* handelt over het wezen van de *polis*, over de wijze waarop de mens tegenover de onthulling en de verberging van het zijn van het zijnde standhoudt. De politiek in enge zin krijgt hier een duiding vanuit een verstaan van het wezen van de *polis*.¹⁸ Maar zoals de *aletheia* gedacht vanuit de *idee* wezenlijk verschilt van het begrip van waarheid als lichting van en voor het zich verbergende, zo verschilt Plato's doordenking van de *polis* wezenlijk van Heideggers *Da-sein*. Dit verschil komt tot uitdrukking in de wijze waarop de eenheid van de *polis* gedacht wordt. De *Politeia* als de plaats die alle banen van het menselijk bestaan omvat, vindt zijn eenheid in de algemeenheid van de *idee* als aanschijn van de onveranderlijke en mogelijk makende grond van de *polis*. Het menselijk bestaan wordt hier gefundeerd op het zich richten naar de *idee* als het juiste en het richtinggevend. Hier wordt de kiem gelegd voor het bevelskarakter van de waarheid. Het funderen van de *polis* op de aanschouwing van de *idee* betekent een onderschikking van de (dicht)kunst, ondermijning van het Griekse polytheïsme en een onderwerping van de verschillen binnen de staat aan de een(duidelijk)heid van de *idee* van de *polis*.

De eenheid van de gemeenschap vanuit het *Da-sein* gedacht, is van een andere orde. In §5 ga ik nader in op de problematiek van de politieke eenheid. Ik wil hier slechts naar voren brengen dat de eenheid van de verschillende

18 "In Wahrheit aber ist das Sein gerade und es allein der τόπος für alles Seiende, und Platons *Politeia* ist keine »Utopie«, sondern genau das Gegenteil, nämlich der metaphysisch bestimmte τόπος des Wesens der πόλις. Platons *Politeia* ist eine Erinnerung ins Wesenhafte, aber nicht eine Planung ins Faktische." Band 54, p.141. "Jedes πολιτικόν, alles »Politische« ist stets und erst die Wesensfolge der πόλις, und d.h. der πολιτεία. Das Wesen der πόλις, und d.h. die πολιτεία, ist nicht selbst »politisch« bestimmt oder auch nur so bestimmbar. Die πόλις ist genausowenig etwas »Politisches«, wie der Raum selbst etwas Räumliches ist. Die πόλις selbst jedoch ist nur der Pol des πέλειν, die Weise, wie das Sein des Seienden in seinem Entbergen und Verbergen sich ein Wo verfügt, in dem die Geschichte eines Menschentums gesammelt bleibt." GA 54, p.142.

domeinen van het zijnde zoals de religie, de kunst en de politiek niet (symboolisch) geobjectiveerd wordt. De een(duidelijk)heid van de plaats van de gemeenschap is niet een begripsmatige, maar een verborgen verzameling van de verschillende domeinen van het menselijk bestaan. De filosofie is één van de wegen waarin de mens zich een weg baant in het zijn van het zijnde en waarin de plaats waar de gemeenschap tot zichzelf kan komen, mede wordt mogelijk gemaakt. Het wezenlijke van de filosofie ligt in het kunnen vragen, in het ter beslissing stellen van de waarheid. Ten aanzien van de gemeenschap stelt zij niet de vraag *wat* we zijn, maar *wie* we zijn en *of* we zijn om gemeenschap te laten plaats-vinden (GA 65, §19). De openstelling van de plaats van de gemeenschap geschiedt ook in het woord van de dichtkunst (UdK, p.60-61) en in de zoektocht naar de god(en) (GA 65, §251). Het stichten en leiden van de staat is een andere wijze waarop de opening van de gemeenschap bewerkstelligd kan worden. De politiek als een baan die de plaats van de gemeenschap openstelt, deelt deze plaats met andere domeinen.

In tegenstelling tot wat Schwan suggereert, vindt men bij Heidegger geen hiërarchie tussen de verschillende domeinen van het menselijk bestaan en dus ook niet tussen verschillende baanbrekende scheppenden. De politiek krijgt geen voorrang boven de andere domeinen hetgeen een totalitaire interpretatie weersprekt. De eenheid van de *polis* waar een gemeenschap tot zichzelf komt, wordt niet bewerkstelligd door louter politieke (re)presentatie. Deze eenheid heeft veeleer betrekking op een verzameling of samentrekking van uit-een-lopende domeinen en verantwoordelijkheden. Heideggers oriëntatie op de Griekse *polis* lijkt aldus niet zozeer betrekking te hebben op die van Plato waar de eenheid gezocht wordt in de algemeenheid van de *idee*, maar eerder op die van Heraclitus die de *polis* denkt als een antagonistische eenheid.¹⁹

De plaats van de gemeenschap (als *Da-sein*) wordt verstaan als een verzamelende en verborgen eenheid die grondt in de samenspraak (mededeling) en de tegenspraak (strijd) tussen de verantwoordelijkheden van de verschillende domeinen. De dialoog en de confrontatie verzamelen de zelfstandige domeinen tot een eenheid waarin zij uit-een worden gehouden. De fundering van de gemeenschap op het *Da-sein* noopt hiermee tot een doordenking van de politieke orde als verzameling van uit-een-lopende wegen en verantwoordelijkheden. Alvorens dit uit te werken wil ik in de volgende paragraaf nader ingaan op het delen van een wereld door middel van samenspraak en tegenspraak.

¹⁹ Vergelijk Heideggers commentaar bij fragment 114 van Heraclitus: "(...) ξυνόν heisst nicht das »Allgemeine«, sondern das alles in sich Versammelnde und Zusammenhaltende. Ein solches ξυνόν ist z.B. nach Frg.114 der νόμος für die πόλις, nicht ein Allgemeines, nicht solches, was über allem schwebt und keinen fasst, sondern die ursprünglich einigende Einheit des Auseinanderstrebenden." EidM, p.100

§4 De totstandkoming van de gedeelde wereld door samenspraak en tegenspraak

Heidegger besteedt in SuZ veel aandacht aan de naaste omgeving waarin we allerlei voorwerpen ter hand nemen (de 'Umwelt') om het wereldlijke karakter van de wereld te onderzoeken. Behalve deze 'Umwelt' noemt hij als voorbeeld ook de 'openbare wij-wereld' (SuZ, p.65). Heidegger geeft niet alleen expliciet aan dat op het ontische niveau verschillende (fenomenologische) 'werelden' onderscheiden kunnen worden, maar ook dat afhankelijk van de structuur van deze 'werelden' het wereldlijke karakter kan variëren.²⁰ We worden in SuZ niet alleen aangespoord om het politieke domein vanuit een notie van wereld te duiden, maar ook om de omgang met gebruiksvoorwerpen in de naaste omgeving niet zomaar te projecteren op het wereldlijke karakter van andere 'werelden'. Het ligt voor de hand om de zijnswijze van de politieke wereld te doordenken vanuit de bekommernis ('Fürsorge') en niet vanuit de omgang met gebruiksvoorwerpen. De gedachte dat Heidegger geen oog zou hebben gehad voor de politiek als wereld maar alleen voor het wereldlijke karakter van dingen, lijkt mij dan ook misplaatst.²¹

Even misplaatst lijkt mij het verwijt dat Heidegger de openbare ruimte slechts in de modus van de oneigenlijkheid van het *Men* heeft kunnen duiden.²² De diskwalificatie van de politieke wereld tot een oneigenlijk domein zou hij gemeen hebben met een hele traditie van filosofen vanaf Plato.²³ In feite probeer ik met deze studie juist te tonen hoe het politieke domein in de modus van eigenlijkheid kan worden begrepen. Ik heb in het vorige hoofdstuk laten zien dat Heidegger in SuZ wel degelijk het eigenlijke samenzijn in zijn analyse betreft. Ik wil dit betoog hier niet in zijn geheel herhalen, maar slechts één punt aan de orde stellen waarin Heideggers positie duidelijk naar voren komt. Het gaat om een adequate doordenking van de relatie tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid. De typering van de openbaarheid van het *Men* als oneigenlijk hoeft niet direct als een diskwalificatie van de politieke wereld geïnterpreteerd te worden en het eigenlijke samenzijn wordt niet contrafactisch aan deze openbaarheid geopponeerd. Ik zou willen beweren dat waar een traditie van filosofen de factische wereld gedegradeerd heeft tot een te funderen wereld (vanuit een 'ware' wereld), Heidegger deze juist op een bepaalde wijze opwaardert. De modus van eigenlijkheid impliceert geen beoordeling of veroordeling van de factische wereld vanuit een buiten haar gelegen plaats (ook niet een lege), maar wijst op de opening van de factische wereld. Opening van

20 "Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer »Welten« (...)". SuZ, p.65.

21 Zie voor deze gedachte Held 1993, p.643, in het bijzonder noot 14; Caputo 1987, p.266.

22 Zie White 1990, p.83.

23 Held 1993, p.635.

de factische wereld houdt in dat de mogelijkheid van eigenlijkheid (als een beantwoorden aan de waarheid van het zijn) zich slechts laat begrijpen vanuit, tegen en naar de publieke ruimte van het *Men* toe (SuZ, p.169, 383). 'Vanuit de wereld', omdat de mens altijd reeds in een factische wereld geworteld is die hij niet eenvoudigweg kan overstijgen. 'Tegen de wereld', omdat opening van de factische wereld wijst op het op het spel zetten van het alledaagse verstaan in de vastberaden en ingetogen bezinning. En 'naar de wereld toe', omdat deze bezinning altijd een terugkeer naar of inkeer in de factische wereld inhoudt.

Reeds uit SuZ kan worden opgemaakt dat wereld altijd de wereld is van een historische gemeenschap. Het feit dat in het werk van Heidegger begrippen als mensdom, gemeenschap, lotsverbondenheid opduiken, is innig verbonden met het denken van het zijn en heeft weinig te maken met een bepaalde politieke stellingname. Verwerping van de thematiek van de gemeenschap in Heideggers werk betekent geen afwijzing van een politieke positie maar een miskenning van de zijnsproblematiek. Denken, geloven, scheppen en handelen vinden telkens plaats vanuit een wereld die wezenlijk met anderen gedeeld wordt.

De wereld waarin de mens geworpen is, is geen ongelimiteerde wereld die alles en iedereen omvat, maar een historisch gevormde en met anderen gedeelde wereld. Met de algemeenheid en leegheid van het moderne zijnsbegrip correspondeert een notie van wereld als een onbegrensde globe die voor iedereen toegankelijk is. De facticiteit van de wereld kent haar eigen begrenzing die echter geen voorwerpelijk karakter heeft. Wereld is de deelname van de mens aan de onvoorwerpelijke voltrekking van de waarheid van het zijn, voorzover de mens wezenlijk overgeleverd is aan het zijn (UdM, p.88). De begrenzing kan dus niet gelegen zijn in de verwijzing naar een identiteit of één of ander (symbolisch) transcendent domein. Zij grondt mede in de daadwerkelijke bevestiging van de openbaarheid door het (alledaagse) *Dasein*, een bevestiging die eerst en vooral anoniem plaatsvindt. Deze openbaarheid is echter wel historisch voorgestructureerd. Het *Dasein* is altijd overgeleverd aan een overgeleverde wereld. Opening van de wereld betekent in SuZ dan ook het ontsluiten van de factische mogelijkheden als overgeleverde, geërfde mogelijkheden (SuZ, p.383). De mogelijkheid van eigenlijke existentie is gelegen in een terugkeer op en herneming van wat Heidegger in SuZ het erfgoed noemt en later de aarde is gaan heten. Dit erfgoed heeft evenmin als de wereld een voorwerpelijk karakter. De heropname van het erfgoed is niet het cultiveren van historische gebruiken en waarden, maar wijst op de mogelijkheid tot vrijmaking van een gemeenschappelijke lotsverbondenheid.

Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien is het vrijmaken van de gemeenschappelijke verbondenheid ook in SuZ niet gefundeerd op de (her)ontdekking van een verborgen bestemming of in de vastbeslotenheid van een (subjectieve) keuze voor een bepaalde mogelijkheid. Zij heeft betrekking op de opening van de gedeelde wereld door mededeling en strijd. Meer inzicht in dit communicatieve en antagonistische gebeuren biedt een korte tekst (WzA) die

Heidegger in de schaduw van de internationale Descartes-conferentie in 1937 schreef.²⁴ In algemene termen verkent hij hier de mogelijkheid van een toenadering tussen de buurlanden Duitsland en Frankrijk. Alhoewel Heidegger in de eerste plaats de mogelijkheid van een filosofische verstandhouding op het oog heeft, kan zij als exemplarisch worden beschouwd voor alle domeinen die de gemeenschap constitueren, dus ook voor de politiek (WzA, p.17; Heidegger noemt hier overigens de politiek niet expliciet).

De twee kernbegrippen van deze verstandhouding zijn samenspraak en tegenspraak, oftewel begripvol gesprek ('Verständigung') en strijd ('Kampf'). Heidegger tracht in zijn uitleg deze begrippen af te schermen van meer gangbare interpretaties. De samenspraak die hij voor ogen heeft, is niet het beraad waarin getracht wordt om vanuit reeds geldende aanspraken en verworvenheden tot afspraken of een verdrag te komen (WzA, p.16). Een dergelijke vorm van vergelijk noemt Heidegger oneigenlijk. Hiermee toont hij zich overigens niet een tegenstander van het contract of het compromis als legitieme wijzen waarop partijen tot een vergelijk kunnen komen. Nadrukkelijk stelt hij dat deze vormen van dialoog hun eigen nut hebben en in bepaalde situaties zelfs onvermijdelijk kunnen zijn (WzA, p.16-17). Heidegger zelf heeft echter een wederzijds begrip voor ogen waarin de partijen zichzelf en elkaar uitdagen. De dialoog en de confrontatie brengen de partijen in beweging en creëren een speelruimte van waaruit een ontmoetingsplaats en een vergelijk pas mogelijk worden. Dit vergelijk kan niet het resultaat zijn van een dialoog vanuit geldende aanspraken en verantwoordelijkheden, aangezien de opening van de speelruimte de partijen allereerst in het geding brengt en een bezinning teweegbrengt die aan aanspraken en verantwoordelijkheden allereerst hun gewicht verleent.

In de begripvolle confrontatie veranderen de partijen elkaar en komen zo niet alleen nader tot elkaar, maar ook tot zichzelf. Het gesprek met de ander is daarom niet alleen een bezinning op de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid, maar ook een bezinning op de eigen verantwoordelijkheid. Het gaat om een samenspraak waarin men wederzijds bereid is zich open te stellen voor het eigene van de ander en hierbij zichzelf op het spel zet. De weg naar zelfstandigheid is bemiddeld door het gesprek en de confrontatie met de ander. Omgekeerd is de weg die tot toenadering en gemeenschappelijkheid voert, bemiddeld door het gesprek en confrontatie met zichzelf.

Bezinning en confrontatie wijzen bij Heidegger niet op vrijblijvend avontuur of onbekommerde aandacht. Bezinning wijst op het zich vastberaden begeven op een weg waartoe een zaak vanuit zichzelf noopt. Bedoeld wordt dus niet een wederzijdse erkenning vanuit de gedachte dat een ieder recht heeft op een eigen standpunt of vanuit de idee dat alle culturen verschillend en gelijkwaardig zijn.

²⁴ Zie voor de achtergrond van Heideggers afwezigheid op deze conferentie Safranski 1994, p.373 e.v.

De eigenlijke samenspraak veronderstelt een gemeenschappelijke zaak die de partijen niet onverschillig laat.²⁵ De gemeenschappelijke opdracht ligt echter niet ergens voorhanden om aangewezen of ontdekt te worden, maar dient te worden vrijgemaakt. Hiervoor opent het vragen allereerst een speelruimte waarin waarheid ter beslissing wordt gesteld. Dit voorbereidende vragen is de voorlopige en daarom moeilijkste opdracht (WzA, p.20).

De eigenlijke samenspraak is op een wezenlijke manier doordrongen van strijd. In de eerste plaats omdat de gemeenschappelijke opdracht niet voorhanden is, maar slechts wordt verworven door het scheppen van een speelruimte waar iets ter beslissing komt te staan. En in de tweede plaats omdat deze speelruimte slechts tot stand komt door zichzelf en de ander ter discussie te stellen. De strijd met zichzelf heeft hier betrekking op een ingetogen vastberadenheid tot zelfbeinning. De strijd met de ander heeft weinig van doen met ruzie of oorlog. Dit blijkt uit de voorwaarde die Heidegger stelt aan wederzijds begrip: de gedurige bereidheid om naar elkaar te luisteren (WzA, p.21). Oorlog toont daarentegen het onvermogen om deze bereidheid vol te houden en om door middel van samenspraak en tegenspraak een gedeelde ruimte te scheppen.

Terwijl in SuZ de mededeling en de strijd worden opgevoerd als voorwaarden voor de constitutie van een eigenlijke gemeenschap, verschijnen hier de begrippen gesprek en strijd als voorwaarden voor de mogelijkheid voor een eigenlijke toenadering tussen twee volken en voor de stichting van een gedeelde ruimte waarin zelfstandigheid en verantwoordelijkheid gestalte kunnen krijgen. Het ligt dan ook voor de hand om de stichting van deze ruimte door middel van samenspraak en tegenspraak een formele status te verlenen.

De noodzaak tot het stichten van een gedeelde wereld is gefundeerd op de historiciteit van *Da-sein*. De begrenzing van de gedeelde wereld is niet voorhanden, maar voltrekt zich in de opening van een overgeleverde ruimte (*Da*). Het feit dat deze begrenzing op het spel kan worden gezet, impliceert geen volstrekt formalisme. De mogelijkheid van eigenlijkheid opent niet het zicht op een gebeuren waarin de mens telkens opnieuw 'zijn wereld' ter discussie stelt en alleen nog maar de herbezinning als zodanig eeuwig laat wederkeren. Het scheppen *van* de wereld is ook altijd het scheppen *in* de zich gevende en onttrekkende aarde. De scheppende strijd die de samenspraak kenmerkt, vraagt naar de gemeenschappelijke opgave door uit de aarde te putten. Anders gezegd, de fundering op het zich ontwerpen naar het *Da* betekent zowel een opening van de wereld als een opening van (en wending naar) de aarde. 'Da' *zijn*, betekent deze opening laten plaats-vinden en uithouden. De aarde behoort tot de

25 "Verständigung im eigentlichen Sinne ist der überlegene Mut zur Anerkennung des je Eigenen des anderen aus einer übergreifenden Notwendigkeit." "Eigentliches Sichverstehen erzeugt nicht jene Beruhigung, die alsbald in eine wechselseitige Gleichgültigkeit ausartet, sondern ist in sich die Unruhe des gegenseitigen Sich-in-die-Frage-Stellens aus der Sorge um die gemeinsamen geschichtlichen Aufgaben." WzA, p.16, 17.

gemeenschap voorzover deze altijd reeds in een *Da* (overgeleverde speelruimte) geworpen is dat ze niet van zich af kan werpen, maar waar naartoe ze zich wel kan ontwerpen. Slechts vanuit en naar de aarde toe vindt stichting van de gedeelde wereld plaats (UdK1, p.20). In de volgende paragraaf wil ik de politiek in het licht van deze stichting van de gedeelde wereld nader bezien.

§5 De politieke opening van de gedeelde wereld

Naast kunst, filosofie en geloof is politiek een oorspronkelijke wereldbouwende macht in de zin dat zij de toegankelijkheid van de wereld mede tot stand brengt en zo een verblijf voor de mens op aarde vestigt. Politiek kan men beschouwen als het domein waar uitdrukkelijk de wereld *als* gedeelde wereld vorm krijgt en waar verantwoordelijkheid wordt genomen voor de wereld *als* gedeelde wereld. Of anders gezegd, de politiek is het domein waar expliciet zorg wordt gedragen voor de gedeelde wereld. De daad die de staat fundeert, kan men dan opvatten als de daad die een gedeelde ruimte schept waar men kan wonen en elkaars burens kan zijn.

De term zorg dient hier te worden verstaan vanuit de formele betekenis die zij in SuZ krijgt. Men kan dus in de omschrijving van de politiek als de zorg van en voor de gemeenschap geen rechtvaardiging van de verzorgingsstaat lezen. In een vorm van de verzorgingsstaat waarin de overheid zoveel mogelijk tegemoet komt aan de noden van de individuele burgers, manifesteert zich een bepaalde modus van de bekommernis die als oneigenlijk gekwalificeerd zou kunnen worden. We hebben gezien dat de oneigenlijke bekommernis gekenmerkt wordt door een verhouding van afhankelijkheid en het uit handen nemen van de verantwoordelijkheid voor de eigen existentie. Er wordt als het ware voor de ander ingesprongen ('inspringende Fürsorge'). Men kan in de verzorgingsstaat een dergelijk prijsgeven van de verantwoordelijkheid bespeuren in de relatie tussen burgers en overheid.

De relatie tussen overheid en burgers, de inrichting van de publieke ruimte en de verantwoordelijkheid voor deze inrichting kunnen op verschillende wijzen vorm krijgen. De bepaling van de politiek als de uitdrukkelijke voltrekking van de zorg voor de gemeenschappelijke wereld viseert de betrokkenheid of bewogenheid bij de gemeenschappelijke ruimte als zodanig. De staat dankt zijn wezen aan de opname van de verantwoordelijkheid voor de publieke ruimte. De daad die de staat fundeert, heeft betrekking op de opname van de verantwoordelijkheid om de gedeelde ruimte mogelijk te maken door deze ruimte allereerst als een gedeelde ruimte te laten verschijnen en de afstemming op het gemeenschappelijke tot stand te brengen. Ik wil in deze paragraaf de politieke stichting van de gedeelde wereld onder de loep nemen. Het stichten van deze gedeelde wereld kan niet gelijk worden gesteld met het scheppen van politieke eenheid.

§5.1 De algemeenheid van de wet

Het creëren van eenheid lijkt bij uitstek de taak van de politiek te zijn. Op het niveau van de politiek worden de verschillende opvattingen en belangen die in de samenleving voorkomen tot een betrekkelijke eenheid geïntegreerd. De plaats waar deze eenheid tot stand komt, noemt men dan de wet. Deze gangbare (en hier voor de discussie enigszins gesimplificeerde) voorstelling van het tot stand brengen van politieke eenheid bevindt zich binnen het denkstramien over het stichten van orde zoals dat in h2§3 is besproken. Politiek wordt hier gedacht als een antwoord op pluriformiteit of chaos in de samenleving dan wel in de 'natuurtoestand'. We hebben gezien dat deze notie van politiek als beheersing van chaos in wezen gefundeerd is op een gerichtheid op het vernemen van chaos. Hierom kan de beheersing van verschil een doel op zichzelf worden. Een uiterste vorm hiervan vertegenwoordigt de politicus-kunstenaar die (verschillen in) de samenleving als voorhanden materiaal beschouwt en tot een eenheid omvormt. Binnen dit perspectief kan elke bestaande politieke ordening legitimiteit ontleen aan louter het feit dat ze is. Haar bestaan vertegenwoordigt bij voorbaat enige mate van orde en elke (schijn van) tegenstand kan als een stap in de richting van chaos geïnterpreteerd worden.

Zoals eerder besproken ziet Lacoue-Labarthe de politieke traditie van het modelleren van de gemeenschap tot een soort voltooiing komen in een begrip van de politiek als kunst en dat van de politicus als kunstenaar. Deze traditie laat hij bij Plato beginnen voorzover hier de *idee* de functie heeft van een voorbeeld dat in het hier en nu gerepresenteerd moet worden. In de representatie van de algemeenheid van de *idee* (als wet) wordt de eenheid van de gemeenschap afgebeeld. Een mogelijk kritiekpunt is dat de wet als representatie van de *idee* tegenover de gemeenschap een vervreemdend of zelfs gewelddadig karakter kan hebben, daar deze onttrokken is aan een (waarheids)domein dat de gemeenschap overstijgt. De wet daalt als het ware van 'boven' op de gemeenschap neer.

Nu kan men niet zomaar stellen dat bij de representatie van de *idee* geen rekening wordt gehouden met de verhoudingen en standpunten in de samenleving. Dit laatste wordt pas denkbaar wanneer de factische wereld als wezenlijk contingent en manipuleerbaar door God of de rede wordt ervaren. Voor Plato was deze wereld altijd nog verbonden met de wereld van de *ideeën*. De *idee* representeert de algemeenheid van de verschillende verhoudingen en standpunten in de samenleving. Ik heb in de inleiding (§6) Plato's zevende brief aangehaald waarin hij schrijft dat het eiland Sicilië geteisterd zal blijven worden door opstand, haat en wederzijds wantrouwen zolang de heersende partij geen wetten uitvaardigt waarin ook of zelfs vooral rekening wordt gehouden met de onderworpen partijen.²⁶ De algemeenheid van de wet betekent niet louter dat

²⁶ Zie Plato, *Brieven*, p.142-144 (336-338).

hij voor iedereen moet gelden en dat iedereen zich eraan te houden heeft, maar houdt allereerst in dat hij ontworpen wordt met het oog op iedereen. De onderworpenen zal alleen uit eerbied aan de wet gehoorzamen, dat wil zeggen de wet als legitiem ervaren, als zijn positie in het ontwerp van de wet verdisconteerd wordt. Omdat dit laatste het wezen van de wet uitmaakt, kan Plato schrijven dat de heersers of overwinnaars meer nog dan de oppositie of overwonnenen zich aan de wet hebben te houden. De algemeenheid van de wet wijst aldus niet louter op de neutraliteit van de wet ten opzichte van de verschillende posities in de samenleving.

De filosofische kritiek van bijvoorbeeld Lacoue-Labarthe op elk begrip van vormgeving en representatie van de identiteit van de gemeenschap of van het algemeen belang, miskent de betekenis van de afbeeldingsproblematiek voor het politieke domein. Om de verantwoordelijkheid voor de gedeelde ruimte op te nemen behoeft de politiek een gezichtspunt dat met een ieder rekening houdt en dus niet in het verlengde van een bepaalde partij kan liggen. Om dit gezichtspunt te verkrijgen is de politiek genoodzaakt om een bepaalde zelfstandigheid tegenover de verschillende partijen in de samenleving te verwerven en te behouden. Het normatieve optreden van politieke organen is wezenlijk op deze zelfstandigheid gefundeerd. Een beroep op een beeld of belang dat alle partijen overstijgt, bijvoorbeeld de representatie van de *idee*, creëert een perspectief om de vereniging van de partijen af te beelden in de wet.

Op zichzelf wordt de genoemde moeilijkheid dat de representatie een vervreemdend en gewelddadig karakter kan hebben, niet weggenomen door er op te wijzen dat in de representatie rekening wordt gehouden met de verschillende partijen in de samenleving. Dat de wet een representatie is van de eenheid van de verschillen betekent zoals gezegd dat hij niet rechtstreeks kan worden afgeleid uit de verschillende standpunten. De eenheid van de standpunten komt aan het licht door *afstand* te nemen van de afzonderlijke standpunten om zo het algemeen gezichtspunt te scheppen. De wet komt aldus tot stand in een dubbele beweging van zowel een tegemoetkoming aan de verschillende partijen als ook een distantiëring van deze partijen om de algemeenheid te zoeken in een domein dat de partijen transcendeert en dat dus vanuit de partijdigheid van de partijen niet onmiddellijk gevisieerd kan worden. De afstand, of misschien kunnen we spreken van een tweespalt, tussen politiek en samenleving kan niet altijd louter door discursiviteit overbrugd worden. Als door middel van dialoog en overtuiging de algemeenheid van de posities telkens te verkrijgen zou zijn, dan zou de politiek (in enge zin als een domein waarin de gezags- en machtsstructuur van de samenleving georganiseerd zijn) overbodig zijn.

In feite hebben we hier te maken met een dubbele afstand. In de eerste plaats is er afstand tussen de algemeenheid van de verschillende standpunten in de samenleving (de wet) en (het geheel van) deze standpunten. Daarnaast hebben we te maken met een kloof in de gezagsstructuur tussen politieke organen en de samenleving. Ik beperk me hier voornamelijk tot de eerste kloof

en bewaar de problematiek van het gezag voor het volgende hoofdstuk. Uiteraard is de verhouding en de dynamiek tussen beide probleemvelden van cruciaal belang voor het funderen van de politieke orde. Ik kom hierop in het volgende hoofdstuk terug.

§5.2 Tweespalt tussen politiek en samenleving

De aard van de kloof tussen de algemeenheid van de wet en de afzonderlijke standpunten in de samenleving is afhankelijk van de wijze waarop de algemeenheid van de wet wordt begrepen en hoe ze wordt verkregen. Men mag verwachten dat vanuit het denken van Heidegger deze kloof in een ander licht komt te staan dan wanneer de algemeenheid van de wet in termen van representatie en voorstelling wordt verstaan. De representatie kent binnen de metafysica (zoals Heidegger deze begrijpt) verschillende gestalten, zodat de algemeenheid overeenkomstig kan verschillen. De wet kan de afspiegeling zijn van de *idee*, van de traditie, van de natuurlijke eenheid van de zedelijke gemeenschap, van de belangen of preferenties van de samenleving.

We hebben gezien dat volgens Heidegger de grondtrek van het wezen van de waarheid in de metafysica niet zozeer gelegen is in een begrip van afbeelding als wel in een notie van voorstelling. De afbeelding zelf is gefundeerd op een gebeuren waarin de mens zich naar de waarheid richt om deze voor zich te stellen (te plaatsen) en zo zeker te stellen. Ook de wet kan op deze wijze aanwezig en zeker worden gesteld. Of de wet nu wordt opgevat als een afspiegeling van een natuurlijke orde, als een denkbeeldige constructie of als de uitkomst van een gevecht tussen concurrerende belangen of preferenties, telkens verschijnt zij vanuit de voorstelling. Funderen betekent hier het zeker stellen van het algemeen perspectief in de voorstelling. In feite betekent dit het zeker stellen van de legitimatie. De voorstelling van het algemeen perspectief creëert een afstand die de voorsteller bij voorbaat in staat stelt zich te verheffen boven de partijen en zo een positie te betrekken waar deze overzicht houdt over de andere partijen. Wanneer de afstand tussen politiek en samenleving op deze wijze vorm krijgt, grondt de politiek in het bevel. Dit betekent niet zozeer dat hier een vorm van heerschappij tot stand komt die het bevelen legitimeert als wel dat het heersen zelf als bevelen wordt verstaan, dat wil zeggen als het onderscheiden van een verheven en overzicht biedende positie (de ordenende rede) van een ondergeschikte laag (de chaotische leefwereld). Dit onderscheid ontsluit het sociaal-politieke veld in zijn geheel als een voortdurend te organiseren ruimte voor de ordenende *ratio* van de politiek.

Kan de afstandelijkheid die de wet met zich meebrengt, opgeheven worden? De representatie kan beogen een bepaalde zedelijkheid die in de gemeenschap op het niveau van individuen of groepen reeds aanwezig is, tot wet te verheffen. De algemeenheid is hier een herhaling van de gedeelde zedelijkheid van alle

partijen. Voorzover de individuele partijen in de wet een herkenning en erkenning van de eigen opvattingen zien, lijkt de kloof tussen de algemeenheid van de wet en de afzonderlijke posities achterwege te blijven.

Deze veronderstelling van een natuurlijke gemeenschappelijkheid staat tegenover hedendaagse opvattingen waarin juist een fundamentele verscheidenheid aan levensstijlen en cultuurvormen verondersteld wordt.²⁷ In het licht van deze opvattingen kan een beroep op een natuurlijke eenheid geen recht doen aan het pluralisme in de samenleving. De algemeenheid van de wet kan dan niet de representatie zijn van een gedeelde zedelijkheid, maar wordt gezocht in de afspiegeling van de verschillende partijen. Het probleem hierbij is dat wanneer louter de verscheidenheid als vertrekpunt wordt genomen, het niet duidelijk is hoe de algemeenheid verkregen en afgebeeld kan worden en ook niet of hiermee aan de verschillende partijen recht wordt gedaan. In feite kan een fundamenteel pluralisme nimmer het fundament zijn voor een domein als de politiek waarin de gemeenschap in haar geheel geviseerd wordt met het oog op de mogelijkheid van gemeenschappelijkheid. Wanneer de politiek louter wordt gezien als een toneel waarop belangen, preferenties en opinies van partijen in de samenleving worden afgebeeld en waarop zij met elkaar concurreren om algemene geldigheid te verwerven, dan wordt het perspectief ondermijnd van waaruit de politiek zich laat begrijpen, namelijk de zorg om de gedeelde wereld.

Het reguleren van de toegang tot het politieke toneel en van de politieke competitie door middel van procedures kan een manier zijn om deze moeilijkheid op te vangen. De erkenning van de noodzaak van (de instemming met) deze procedures, betekent echter wel een ontkenning van de aanspraak dat louter heterogeniteit het uitgangspunt voor de politiek kan zijn. Het opkomen voor bepaalde belangen of het verdedigen van een eigen mening geschiedt binnen een context waarin men zich tot bepaalde procedures en beginselen verplicht weet. Beslissings- en inspraakprocedures beogen de partijdige standpunten een algemeenheid (en hiermee legitimiteit) te verlenen die ze hiervoor niet hadden. Maar de procedures zelf zijn gefundeerd op een betrokkenheid (van partijen, burgers) bij het gemeenschappelijke. Men weet zich verplicht tot de procedures vanuit de betrouwbaarheid van een gedeelde politieke wereld waarin ze hun plaats hebben. Vanuit deze betrouwbaarheid is de werking en eventueel het misbruik van regels en beginselen beoordeelbaar en kan zelfs op oneigenlijk gebruik geanticipeerd worden. Waar de betrouwbaarheid van de politieke wereld ontbreekt, verliezen de procedures hun geldingskracht. De betrouwbaarheid kan om verschillende redenen ter discussie komen te staan en zo aan het licht komen, bijvoorbeeld als de organen die zijn ingesteld om aan de gemeenschappelijke zaak vorm te geven, in de ogen van de partijen in de samenleving hun

27 De fundamentele fragmentatie van de samenleving is voor sommigen aanleiding om de huidige tijd als postmodern te typeren. Zie Welsch 1987, p.4-5.

taak verzaken, maar ook als binnen de samenleving het wantrouwen tussen partijen te groot wordt om met elkaar in gesprek te (blijven) treden.

Het ontkennen dat individuen in een politieke gemeenschap een bepaalde zedelijkheid delen, is wellicht even onhoudbaar als het miskennen van de verdeeldheid in de samenleving. Overeenstemming en verdeeldheid kenmerken op eigen wijze een politieke gemeenschap. Mijns inziens gaat het Heidegger er niet om verdeeldheid in het licht te plaatsen van eenheid noch om het omgekeerde, maar allereerst om het viseren van een ruimte waar overeenstemming dan wel verdeeldheid kunnen verschijnen. Politieke eendracht en politieke tegenstelling veronderstellen een gedeelde wereld waarin ze aan het licht kunnen komen. Maar wanneer de gedeelde wereld niet af te beelden is, op welke wijze kan de politiek een algemeen gezichtspunt creëren en haar zelfstandigheid verwerven?

§5.3 De zelfstandigheid van de politiek

We hebben gezien dat Heidegger het perspectief van de enkeling verwerpt om het samenzijn te begrijpen. Uitgangspunt van het samenzijn is niet de individuele mens die zich vanuit zijn zijn op de ander richt en afspraken maakt. Heidegger neemt als vertrekpunt de vertrouwde wereld waarin de ander altijd al betrokken is en waarin men zich altijd al om de ander bekommert. We hebben ook gezien dat het vooropstellen van het sociale karakter van de mens geen garantie vormt voor een adequaat begrip van het samenzijn. De mogelijkheid blijft bestaan dat ook wanneer de mens als een sociaal wezen als uitgangspunt wordt genomen, dat het samenzijn vanuit de interactie van voorhanden individuen wordt gevat. De mens wordt nog het meest in zijn voorhandenheid geïsoleerd wanneer hij bij voorbaat als lid van een gemeenschap of groep wordt gedacht.

Wat in het samenzijn gedeeld wordt, is een begrijpende betrokkenheid bij de dingen en de anderen. Nu is deze betrokkenheid altijd al historisch en cultureel op de een of andere wijze voorbeschikt. Maar wat voor Heidegger van belang is, is dat de mens (als *Dasein*) deze voorbeschikking zelf onderhoudt. Eerst en vooral bevestigt het *Dasein* deze voorbeschikking op anonieme wijze. Hiermee viseert Heidegger een gebeuren waarin de mens geworpen is en dat zij of hij zelf voortzet. Wat de mens voortzet kan vanuit een voorstellende benadering verschijnen als een identiteit of bepaalde normen of waarden die met anderen worden gedeeld, maar evenzeer als een bepaling van hoe anderen zijn en van wie er niet bijhoren. Waar het Heidegger in de eerste plaats om gaat is niet het vaststellen van *wat* mensen verdeelt of samenhoudt, maar het in ogenschouw nemen van de betrokkenheid bij een gebeuren waarin het onderscheid tussen ik-jij, wij-zij reeds voorbeschikt en voortgezet wordt. De speelruimte waarin dit plaatsvindt, delen de partijen (geslachten, burgers, volkeren, staten). Men zou kunnen spreken van een lotsverbondenheid tussen de partijen, niet zozeer omdat ze bepaalde opvattingen, tradities of belangen gemeen hebben (of juist niet),

maar omdat ze gebonden zijn aan een gemeenschappelijke speelruimte die een ieder zelf in stand houdt en overlevert. De partijen zijn op een wezenlijke wijze op elkaar aangewezen en aan elkaar gebonden. Deze lotsverbondenheid vormt niet een (symbolisch) punt dat de partijen overstijgt, maar een speelruimte die de partijen zelf constitueren door zich mede-delend naar elkaar te keren.

Opening of lichting van het *Da* kunnen we voor het politieke domein begrijpen als ontsluiting van deze speelruimte. Deze opening maakt de wereld toegankelijk als een gedeelde wereld en verschaft ruimte aan de eigen verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld. De ontsluiting vormt een waarheidsgebeuren in de zin dat de wereld als een gemeenschappelijke wereld aan het licht komt. Zij is niet een waarheidsgebeuren omdat hierin een gemeenschappelijke identiteit of algemeen belang voorgesteld of afgebeeld wordt. Het ontsluiten van de wereld als een gedeelde wereld houdt een doorbreking van de anonimiteit van de publieke ruimte in, zodat de weg wordt vrijgemaakt om naar het gemeenschappelijke te vragen en zich ervoor in te zetten. Er ontstaat een afstemming op de gedeelde wereld. Het ontsluiten van de gedeelde wereld laat ook de eigen verantwoordelijkheid en zelfstandigheid doorbreken. De bereidheid om naar het gemeenschappelijke te vragen gaat samen met een bereidheid tot zelfbezinning en aan het gemeenschappelijke wordt slechts gestalte gegeven door tegelijkertijd de eigen zelfstandigheid in het spel te brengen. De opening van de speelruimte doet de wereld niet alleen verschijnen als een gedeelde, maar ook als een verdeelde wereld.

Met de opening van de gedeelde speelruimte en het in het spel brengen van de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld verwerft de politiek haar zelfstandigheid. De zelfstandigheid van het politieke domein hangt aldus nauw samen met het in het geding brengen van de legitimiteit van een politieke orde. Het gaat niet om de vaststelling of instelling van een plaats waar verschillende partijen in een eenheid kunnen worden opgenomen en opgeheven, maar om een *daad* die de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld ontsluit en zo partijen dwingt om rekenschap te geven van hun zelfstandige verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke. Hier wordt niet een beroep gedaan op een gemeenschappelijke identiteit of op een geobjectiveerd algemeen belang om legitiem te kunnen optreden, maar wordt een opening gecreëerd in de vertrouwde verhoudingen om legitimiteit allereerst te tonen.

De daad die deze opening bewerkstelligt, kan een kloof teweegbrengen tussen degenen die de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld op zich nemen en degenen die deze verantwoordelijkheid ontlopen. Deze kloof die in de alledaagsheid als een ideologisch verschil kan worden opgevat, is zelf gefundeerd op een meer oorspronkelijke tweespalt waarin de gedeelde wereld geraakt. De opening van de gedeelde wereld brengt niet alleen de gemeenschappelijke verbondenheid aan het licht, maar ook de afzonderlijke toegang tot de gedeelde wereld. Het gaat niet alleen om een afstemming op het gemeenschappelijke, maar ook om een vrijgave van de afzonderlijke verantwoordelijkheid. Het

toegankelijk maken van de gedeelde wereld voert tot een verzamelende tweespalt.

De *politieke* stichting van de gedeelde wereld viseert aldus niet een overgang van individuele verantwoordelijkheid naar gemeenschappelijke verantwoordelijkheid. Dit weersprekt de gangbare voorstelling van de politiek als een domein waar verschillen in de private en maatschappelijke sfeer fungeren als een vanzelfsprekende onderlaag en waar zij tot een (tijdelijke) eenheid worden getransformeerd. Met de fundering van het politieke domein op het *Da* wordt niet individualiteit of pluralisme als onderlaag onder de politieke orde geschoven, maar wordt de betrokkenheid bij een gedeelde ruimte als uitgangspunt genomen waarin reeds een verstaan van het eigene en het gemeenschappelijke zijn voorbeschikt. De fundering op het *Da* betekent dat noch een onderlaag van verschil noch een van eenheid ten grondslag wordt gelegd aan de politiek, maar dat een ruimte geviseerd wordt waar verschillen en verbondenheid (allereerst op anonieme wijze) tot stand komen en in stand worden gehouden. De plaats waar dit zich voltrekt, dient allereerst in het spel te worden gebracht opdat überhaupt zichtbaar wordt *wat* er op het spel staat. Politiek als een domein waar waarheid plaats-vindt wijst op de opening van de factische gedeelde wereld om een gedeelde ruimte te betrekken van waaruit het gemeenschappelijke en het eigene mogelijk worden. De bezinning op deze ruimte betekent dat zowel het gemeenschappelijke als het individuele in het geding komen. De gedeelde wereld geraakt zo wezenlijk in de tweespalt.

Het zoeken naar het gemeenschappelijke is ook altijd een bezinning op de eigen zelfstandigheid. De gedeelde ruimte wordt betrokken door niet alleen te vragen naar wat de gemeenschappelijke opgave is, maar ook door het laten varen en in beweging brengen van de eigen positie. De stichting van de gedeelde politieke wereld ruimt een plaats in waar de verschillende partijen zich kunnen (her)vinden. Politiek als werk (en hierin ligt een wezenlijke implicatie van de analyse van het kunstwerk) is een gebeuren waarin een plaats wordt ingeruimd die vanuit zichzelf betekenisvol wordt doordat de partijen, die hun standpunten laten varen, de ingeruimde plaats zelf bewaren (oftewel de betrokken plaats zelf openhouden).

Het grondvesten van de politieke orde door het inruimen van een gedeelde wereld betekent aldus een vorm van ommekeer of transformatie van het gemeenschappelijke en het eigene. Politiek als werk wijst als het ware op een verplaatsing van (de verhoudingen en posities in) de factische wereld. Deze verplaatsing schept weliswaar een zekere afstand ten opzichte van de alledaagse gedeelde wereld, maar zij vormt geen vertrek uit het bekende en gekende om een gebied te betreden dat vooraf geheel onbekend was. Het werk van de politiek (de wet) is niet zozeer het opgeven van het verworvene om een nieuw gebied te ontginnen of van het bereikte om ongekende mogelijkheden te exploreren. Deze vorm van verplaatsing of overschrijding kent geen halt en dreigt de mens te werpen in een oneindige en bodemloze repetitie van hetzelfde

(de verplaatsing als doel op zichzelf). De verplaatsing die bij Heidegger speelt, wordt niet gedreven door afkeer, maar door inkeer of terugkeer. Het scheppen van de gedeelde wereld is immers ook altijd een putten uit de aarde. Deerschikking van de gedeelde wereld geschiedt in een bezinning op het voorbeschikte, de aarde, die op verborgen wijze de wereld draagt. De bezinning richt zich niet op het exploreren van nieuwe mogelijkheden, maar op het zichtbaar maken en ter beslissing stellen van mogelijkheden die in de alledaagse openbaarheid veronachtzaamd of verdraaid worden. Het stichten van de gedeelde wereld gaat samen met het herstellen van de verwaarloosde aarde.

Het funderen van de staat wijst in het denken van Heidegger op het openen van een speelruimte die de partijen *beweegt* te vragen naar het gemeenschappelijke en het zelfstandige door naar elkaar te luisteren en zich tegen elkaar te keren. De staatfunderende daad beweegt de partijen tot gemeenschapszin, dat wil zeggen betreft de partijen in een bezinning die hen naar een plaats voert waar nabuurschap gesticht wordt. Funderen is het bouwen van een vertrek waar partijen elkaars buurschap verduren, dat wil zeggen elkaars nabijheid openhouden en (ver)dragen. *Da zijn* wijst dan op het onderhouden van nabuurschap als mede-delende strijd.

De eenheid die hier tot stand komt is geen (tijdelijke) overeenkomst tussen partijen of afspiegeling van gedeelde belangen of identiteit, maar wijst op een verzamelende uit-een-zetting waarin partijen in duurzame samenspraak zich naar en tegen elkaar keren. En de wet is niet het resultaat van beraad die de overgang naar gehoorzaamheid markeert. Zij is geen koning, ook niet een symbolische, die boven de partijen staat. De wet is een daad die een afstand schept, die ruimte biedt aan de opname en overname van de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld. De wet is pas werkelijk een wet als zij door anderen wordt onderhouden.

De zelfstandigheid van het politieke domein is gefundeerd op het in het spel brengen van de verantwoordelijkheid voor de gedeelde ruimte. Het in het spel brengen van deze verantwoordelijkheid is niets anders dan het aan de orde stellen van de legitimiteit van een politieke orde. Funderen als legitimeren wijst hier niet op een rationele rechtvaardiging, maar op een optreden in de factische wereld. In het volgende hoofdstuk zal ik laten zien hoe dit optreden funderend, dat wil zeggen verplichtend of verzamelend voor de partijen kan zijn zonder een beroep te doen op een gemeenschappelijke identiteit of belang. Maar ik wil eerst dit hoofdstuk besluiten met een beschouwing over de betekenis van Heideggers filosofie voor het politieke funderen.

§6 De grond van de politiek: grondeloze fundering of afgrondige grond?

In het kader van een studie van de filosofie van Heidegger voert de vraag naar de grondslag van de staat niet tot de formulering van eerste beginselen die dienstig kunnen zijn voor de legitimering en beoordeling van een bestaande of nieuw op te richten staat. Dit is niet zozeer het geval omdat zijn denken zich niet leent voor het funderen van deze beginselen, als wel omdat de vraag naar een rationeel fundament voortvloeit uit een aanspraak die hij in de eerste plaats ter discussie stelt. Een dergelijke wijze van funderen verhult de openheid van het zijn, waardoor in de optiek van Heidegger de mens los van de grond raakt.

De zijnsverlatenheid manifesteert zich niet alleen in het funderen van de politiek op een filosofisch weten van eerste beginselen. Politieke aanspraken en handelingen die *louter* vorm krijgen en gelegitimeerd worden door een verwijzing naar een identiteit, waarden, doeleinden, wetenschappelijke bevindingen of bepaalde mythes, verhullen evenzeer de waarheid van het zijn en hiermee de plaats van de mens te midden van het zijnde. Zijnsvergetelheid betekent altijd ook zelfvergetelheid. Men zou een dergelijke verwijzing kunnen begrijpen als de openheid van een horizon die de mens allereerst in staat stelt te handelen. Vanuit Heideggers denken wijst een dergelijke openheid echter op de insluiting van een horizon waarin de mogelijkheid tot eigenlijk handelen veeleer ontnomen wordt. Eigenlijk handelen heeft niet betrekking op een stap in de richting van een weg die door een aanspraak op waarheid (als juistheid) gelegitimeerd wordt, maar op een stap waartoe men door een wenk of aanwijzing uitgenodigd wordt. Handelen is dan een gedecideerd en gelaten inslaan en aftasten van een weg die noch geheel bekend noch geheel duister is. Waar eigenlijk handelen plaats vindt, voltrekt zich waarheid als lichting van en voor het zich verbergende. Verantwoordelijkheid nemen en verantwoording afleggen hebben alleen betekenis in een ruimte waar iets op het spel wordt gezet en waarin nog ontdekt moet worden wat er op het spel staat. In-richting van een politieke orde wijst niet op het instellen van de hoogste bevoegdheid, maar op het inslaan van een richting die allereerst uitzicht biedt op de mogelijkheid tot verantwoordelijkheid en verantwoording.

De gedachte dat de politieke orde en het politieke handelen noodzakelijkerwijze de verwijzing naar een buiten de politiek gelegen punt of grond (bijvoorbeeld doel van de geschiedenis, identiteit van een gemeenschap, overwinning van het liberalisme of andere mythes) veronderstellen, vormt het onderwerp van de politieke theologie. Wanneer de thematiek van de politieke theologie op deze wijze wordt geformuleerd, kan zij vanuit het denken van Heidegger bekritiseerd worden. De politiek wordt in deze politieke theologie niet gefundeerd op *Da-sein*, maar op *Weg-sein*, dat wil zeggen de afsluiting van het zijn van de mens voor de onvoorwerpelijkheid van de wereld en de verberging van de aarde. Het gebiedende karakter van de politiek is aldus gefundeerd op een gebiedend karakter van waarheid(saanspraken).

Het funderen van de politiek op waarheid als het geschieden van lichting van en voor het zich verbergende beoogt het politieke domein te openen voor de ongeborgenheid van de wereld en de verborgenheid van de aarde. Hiermee wordt het politieke domein niet contrafactisch geopponeerd aan een buiten haar gelegen waarheid (als juistheid), maar wordt de facticiteit en geworpenheid van de politiek opengesteld ('ent-schlossen').²⁸ Men zou deze openstelling van het politieke domein alsnog in verband kunnen brengen met de thematiek van de politieke theologie voorzover hier de politiek betrokken wordt op waarheid (als het geschieden van het zich verbergen). Het gaat dan niet om het funderen van de politiek op een buiten haar gelegen waarheidsdomein (deze politieke theologie staat bloot aan Heideggers kritiek van de onto-theologie van de metafysica), maar om het openstellen van een speelruimte waaraan de politiek reeds deel heeft. Het gaat om een politieke opening van de historisch voorbeschikte speelruimte (als *Da*) die de politiek met de domeinen van geloven, verhalen en weten deelt. Deze speelruimte wordt geopend door de verantwoordelijkheid voor de gedeelde ruimte in het spel te brengen. De gedeelde wereld komt in het licht te staan van de bereidheid om rekenschap te geven van de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld. De opname van deze verantwoordelijkheid fundeert de zelfstandigheid van het politieke domein in de zin dat deze opname de grond vormt voor het aanspreken en het respecteren van de zelfstandigheid van andere domeinen.

De openstelling impliceert ook altijd verdragen dat de grond weg blijft, dat de grond af-grondig is. De afgrondigheid van de grond is wat anders dan de grondeloosheid die impliciet in het *principium rationis* besloten ligt. Deze grondeloosheid heeft twee kanten. In de eerste plaats kan zij betrekking hebben op het feit dat het *principium rationis* de vraag naar een laatste grond oproept en tegelijkertijd onmogelijk te beantwoorden maakt. De grond van alle gronden laat zich niet rationeel funderen. Hiermee hangt samen een tweede aspect van de grondeloosheid van het *principium rationis*, namelijk de ontworteling van de mens door de eeuwige terugkeer van de eis tot het geven van gronden. Deze eis verplicht de mens tot een oneindige opgave om een wereld te funderen die hij eerst in nietigheid heeft gestort. De formele herhaling van de opgave tot funderen werpt de mens in een rusteloos, doelloos proces waarin zijn of haar verblijf in de wereld geen standhoudt en het ontzag voor de aarde verloren gaat.

In de politiek manifesteert het *principium rationis* zich in de eis tot rationele legitimering.²⁹ De eis van dit *principium* plaatst elke politieke aanspraak bij voorbaat in het licht van een tekort aan legitimiteit. Omgekeerd dwingt het elke politieke aanspraak zich te hullen in of te presenteren als een waarheidsaan-

²⁸ Vergelijk het bezwaar van Van Roermund tegen de positie van Habermas in Van Roermund 1994.

²⁹ Vergelijk Lindahl 1995.

spraak. Een begrip van het politieke domein als een arena waar verschillende (in) waarheidsaanspraken (gehulde preferenties) met elkaar concurreren, beantwoordt aan het *principium rationis*. Dit strijdtoneel is niet zozeer het gevolg van het feit dat individuen of groepen verschillen van mening over de juiste inrichting van de samenleving, maar heeft als achtergrond het tekort aan en noodzaak tot rationele fundering die politieke (machts)aanspraken in de moderniteit wezenlijk kenmerken. De gedachte van een open plaats waar verschillende aanspraken met elkaar concurreren, bestempelt de politiek bij voorbaat tot een onbeslisbare en doelloze machtsstrijd. De relativisering van de aanspraak door haar perspectivistische karakter te benadrukken, vormt een eindeloze besteding van dit gevecht. Evenzeer vloeit het gevecht om de politieke macht niet zozeer voort uit een verschil van inzicht of preferentie, maar bepaalt het gevecht om de politieke macht het begrip van en de deelname aan de politiek (UdM, p.86).

De wijze waarop Heidegger de afgrond duidt, verschilt ook van de wijze waarop in het werk van Wittgenstein de grondeloosheid ter sprake komt.³⁰ Wittgenstein trekt de mogelijkheid en de zin om denken en handelen te voorzien van filosofische fundamenten in twijfel. Met zijn kritiek op deze fundamenten geeft hij echter niet de notie van grond als zodanig op. Elders heb ik zijn fundering van waarheden en overtuigingen op taal- en handelingspraktijken een ongegronde grond genoemd.³¹ De vraag naar de grond van denken en handelen plaatst Wittgenstein in het licht van het geheel van handelingspraktijken dat in een bepaalde leefgemeenschap vorm heeft gekregen. De grond zelf is in laatste instantie een wijze van handelen en niet een beargumenteerde veronderstelling.³²

Het geheel van taal- en handelingspraktijken - door Wittgenstein ook wel wereldbeeld of mythologie genoemd³³ - toont een bepaalde verwantschap met Heideggers analyse van het wereldlijke karakter van de wereld voorzover beiden de handelende mens in zijn factische wereld als uitgangspunt nemen. Beiden lijken de niet-geobjectiveerde leefwereld van de mens als een soort grond te verstaan. Bij Wittgenstein kan men echter de indruk krijgen dat hij louter oog heeft voor het (leren) handelen van de mens in 'normale situaties', dat wil zeggen in de hoedanigheid die Heidegger oneigenlijk heeft genoemd. Wanneer Wittgenstein schrijft dat de mens in laatste instantie zonder gronden handelt of dat hij handelt zoals hij handelt³⁴, dan doelt hij hiermee niet op de willekeurigheid van het handelen, maar heeft hij eerder de vanzelfsprekendheid en het

30 Vergelijk Vattimo 1980, p.287-288, 292, 297, 301.

31 Espigares Tallón 1991, p.431.

32 Zie Wittgenstein 1969, nr.110.

33 Zie Wittgenstein 1969, nr.93-97.

34 Zie Wittgenstein 1953, nr.211, 217.

dwingend karakter van het alledaagse voortzetten van heersende handelingspatronen op het oog. Hij heeft echter weinig woorden gewijd aan situaties waarin de 'richtingaanwijzers' (handelingspraktijken) niet in orde zijn of buiten orde geraten. Men kan weliswaar allerlei uitspraken aantreffen waarin Wittgenstein wijst op de mogelijkheid dat een taalspel in het ongerede raakt en niet voortgezet kan worden of dat handelingspraktijken in de loop van tijd veranderen. Een filosofische doordenking van de factische betekenis van de erosie en wijziging van de grond blijft echter achterwege.³⁵

Sommige (onverwachte) gebeurtenissen kunnen de vanzelfsprekendheid en betrouwbaarheid van de alledaagse omgang in de wereld doorbreken, waardoor de betekenissamenhang waarin de mens betrokken is (de wereldlijkheid van de wereld in Heideggers terminologie), kan oplichten. Storingen in de alledaagse omgang met voorwerpen vinden veelvuldig plaats en worden meestal opgevolgd door een herstel van de vertrouwde omgang. Soms kan een gebeurtenis de wereld in een ander licht plaatsen of is de storing dermate ingrijpend dat het spel niet meer voortgezet kan worden. Wittgenstein constateert slechts deze factische mogelijkheden en op de filosofische verstoring van de alledaagsheid (bijvoorbeeld door het vragen naar laatste gronden) lijkt hij te reageren met de slagzin 'terugkeer tot de alledaagsheid zelf'.

Voor Heidegger zijn de storingen van de wereldlijkheid van de wereld van meer betekenis. Het oplichten van het vertrouwde verwijzingsgeheel waarin de mens betrokken is, toont niet louter de wijze waarop de mens in zijn alledaagsheid nu eenmaal handelt, maar geeft ook een glimp prijs van de betrokkenheid van de mens bij het zijn (de zorg van het *Dasein*). De weg weten in een handelingspraktijk, het volgen van een regel of het in ongerede raken van een spel zijn gefundeerd op deze betrokkenheid van de mens bij het geschieden (van de waarheid) van het zijn. De uiterste storing of opening van de wereld is die waarin de betrokkenheid bij het zijn als zodanig oplicht. In SuZ wordt deze mogelijkheid vanuit de grondstemming van de angst doordacht. De mogelijkheid van eigenlijkheid is niets anders dan de opname van de factische betrokkenheid bij het plaatsvinden van waarheid. De filosofische explicatie van de eigenlijkheid grondt in een omvattende analyse van de alledaagsheid. Heidegger en Wittgenstein schijnen wat betreft de taak van de filosofie met elkaar overeen te stemmen voorzover beiden de filosofische analyse laten aansluiten bij de factische wereld en er op bedacht zijn dat deze analyse niets van 'buiten' aan de wereld oplegt. Filosofie *laat* de wereld *zijn*. Maar juist het verstaan van dit 'laten zijn' maakt het verschil. Voor Heidegger wijst het 'laten zijn' van wereld op het ontsluiten en het op het spel zetten van wereld. Het gaat dus niet om het tonen of weerspiegelen van een handelwijze, maar om het plaats-vinden van waarheid mogelijk te maken. Tot de openstelling van wereld hoort ook het toelaten van

³⁵ Vergelijk Wittgenstein 1969, nr.96-97, 617.

de ongeborgenheid en verborgenheid van het zijn, het weg blijven van de grond (af-grond). Deze afgrondigheid is wat anders dan de onberedeneerde handelwijze (ongegronde grond). Zij wijst op het opentrekken en openhouden van een speelruimte waarin en waar naartoe de mens zich kan grondvesten en het zijn van het zijnde bewaren.

Voorzover in het bewaren het zich verbergen (van de aarde) een plaats krijgt, kunnen we spreken van een afgrondige grond. Waarheid grondvest zich in het zijnde door de verberging te respecteren. Op een fundamentele wijze is het zijn (als het geschieden van waarheid) bij Heidegger zowel grond als afgrond. Het afgrondige grondzijn van het zijn wijst op het zich verbergende karakter van het zijn in het laten verschijnen van het zijnde. Het zijn gedacht als afgrond stort de mens niet in het bodemloze in de zin van een zuiver 'niets' of leegte. Het zijn is afgrondig voorzover het zich grondvest, bodem vat. Het zijn is dus alleen afgrondig vanuit zijn grondkarakter (SvG, p.93, 184-185).

In het politieke domein heeft de berging van de waarheid in het zijnde een eigen karakter dat verschilt met het in dienst nemen van een gebruiksvoorwerp of het tot stand komen van een kunstwerk. De lichting van en voor het zich verbergende wijst in de politiek op een daad te midden van tijdgenoten. De tijdgenoten zijn niet degenen die toevalligerwijze in dezelfde periode van de geschiedenis op aarde rondlopen, maar vormen deelgenoten van een historische speelruimte waaraan zij zijn overgeleverd en die zij zelf aan anderen overleveren. Het stichten van een politieke orde is wat anders dan het tot stand brengen van een kunstwerk voorzover het delen in de toegankelijkheid van de gedeelde wereld doel van het ontwerp is en hierin een plaats moet krijgen. Ontzag voor de zich verbergende aarde wijst in de politiek mede op het respect voor de afzonderlijke toegang tot de gedeelde wereld van de tijdgenoten. De staatsfunderende daad beoogt de toegankelijkheid van de gedeelde wereld voor de ander te openen met het oog op diens zelfstandige verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld. Het gaat om het vrijgeven van een gemeenschappelijke weg die voor de anderen verplichtend, verzamelend kan zijn. Het stichten van een politieke orde is hier wezenlijk verbonden met de problematiek van gezag of legitimiteit. We zullen zien dat de staatsfunderende daad niet alleen een daad in de openbaarheid is die op gezamenlijkheid vooruitloopt, maar ook één die op legitimiteit vooruitloopt.

Hoofdstuk 7

Politieke leiding en gezag

§1 Inleiding

In Heideggers begrip van funderen als stichten speelt een notie van vooruitlopen een belangrijke rol. In dit hoofdstuk wil ik de betekenis van het vooruitlopen voor het politieke domein en in het bijzonder voor een begrip van politieke leiding onderzoeken. Heideggers notie van leiden heeft voornamelijk aandacht gekregen in studies waarin wordt gepoogd een verband te leggen tussen zijn filosofie en zijn betrokkenheid bij het nationaal-socialisme. De thematiek van de leiding lijkt zich gemakkelijk te lenen voor een verklaring van zijn engagement.

De eerder aangehaalde studie van Schwan is een voorbeeld van de poging om de betekenis van het begrip leiding in Heideggers werk rechtstreeks in verband te brengen met het Führer-beginsel van het nationaal-socialisme.¹ Hiervoor baseert hij zich op een bepaalde interpretatie van de begrippen scheppen en bewaren in de analyse van het werk. Het scheppen en het bewaren en hiermee de scheppenden en de bewarenden worden door Schwan functionalistisch uitgelegd met betrekking tot het tot stand komen van het politieke werk als (wereldlijke) ordening van het politieke materiaal (de aarde). De scheppenden als degenen die gestalte geven aan het werk en de bewarenden als degenen die zich naar de geschapen ordening schikken, hebben ieder een eigen functie in het in werking stellen van de waarheid. Met betrekking tot het politieke werk (de ordening van de staat) betekent dit volgens Schwan dat de scheppenden de functie van leiders krijgen toebedeeld die, als degenen die de orde en de wet allereerst tot stand brengen, zelf niet eraan onderworpen zijn. De bewarenden krijgen de rol van volgelingen die aan de door de leiders geschapen orde en wet moeten gehoorzamen.² Deze functionaliteit fundeert het legitieme en autoritaire leiderschap van de politieke heersers en de onderworpenheid en volgzzaamheid van het volk. Op deze wijze wordt volgens Schwan het filosofisch raamwerk geleverd voor de inrichting van de politiek volgens het principe van leiden en volgen, bevelen en gehoorzamen. Vanuit hier is het vervolgens niet moeilijk om Heideggers instemming met Hitlers leiderschap in 1933 te begrijpen.³

1 Schwan 1989. Zie voor een vergelijkbare analyse Harries 1978, p.116 e.v.

2 Schwan 1989, p.85 e.v.

3 Schwan 1989, p.240-241.

In h6§3 heb ik erop gewezen dat Schwans interpretatie van Heideggers staatsgemeenschap als een al omvattende (hiërarchische) politieke ordening waaraan alle maatschappelijke geledingen onderworpen zijn, geen recht doet aan het feit dat Heidegger aan verschillende domeinen de mogelijkheid toebedeelt om de openstelling van de gemeenschap tot stand te brengen. Deze domeinen bewerkstelligen afzonderlijke ingangen in de gemeenschap (als *Da*) en constitueren gezamenlijk vanuit de verantwoordelijkheid voor de eigen ingang een weerspannige eenheid. De politiek vormt een domein naast andere. De politieke heerser is een leider te midden van andere leiders en kan dus niet in zijn persoon de eenheid van de gemeenschap representeren.

Schwan heeft geen belangstelling voor deze nevenschikking van domeinen⁴, maar beweert wel dat elke functie binnen het volk, dus ook elke niet- of voorpolitieke sector, ondergeschikt is aan de politieke leider.⁵ Tegenover de 'Führer' bevindt zich het volk als geheel en in al zijn geledingen in de rol van onderhorige. In deze uitleg zou ook de wetenschap in dienst staan van het werk dat de 'Führer' tot stand brengt. Anderen hebben juist Heideggers naïeve veronderstelling de politieke leider te kunnen leiden, als een motief voor zijn misstap in 1933 beschouwd. Ik denk dat er weinig gewonnen is als in de plaats van de politiek een ander domein, bijvoorbeeld dat van de wetenschap, een voorrangspositie krijgt. Het ligt meer voor de hand om de relatie tussen de domeinen te begrijpen als een mededelende en uitdagende betrokkenheid bij de gemeenschap (als *Da*) vanuit de eigen verantwoordelijkheid.

De interpretatie van Schwan is van belang omdat deze goed aangeeft wat Heidegger *niet* wil zeggen, waardoor een kritiek van deze uitleg Heideggers positie duidelijker naar voren laat komen. Mijn kritiek richt zich niet zozeer op het feit dat hij de politiek vanuit het opstel over de kunst duidt en de begrippen scheppen en bewaren in een politiek vertoog hanteert. Voorzover de begrippen werk, scheppen en bewaren iets zeggen over het plaats-vinden van waarheid als zodanig, kunnen ze betrokken worden bij de verkenning van het politieke domein. Naar mijn mening kunnen deze begrippen echter alleen zinvol worden gebruikt vanuit een doordenking van het politieke domein. Dit betekent dat we de inzichten van de analyse van het werk in het licht dienen te plaatsen van het delen van een wereld door zijnden die in de eerste plaats worden begrepen als deelgenoten van de waarheid van het zijn. De politieke daad staat wezenlijk in een ander licht dan het tot stand brengen van een kunstwerk.

Schwans analyse is op meerdere punten onhoudbaar. Ik zal twee samenhangende problemen aan de orde stellen die van belang zijn voor het doorgronden van Heideggers notie van leiding en het ermee samenhangende begrip van gezag. De eerste vraag betreft de vraag of de noties van de scheppenden en de

4 Schwan 1989, p.87-88.

5 Schwan 1989, p.98.

bewarenden rechtstreeks kunnen worden toegepast op respectievelijk de feitelijke politieke leiders en de onderhorige burgers of maatschappelijke geledingen. Het tweede kritiekpunt betreft de aard van de relatie tussen de scheppenden en de bewarenden die volgens Schwan gekenmerkt wordt door bevel en gehoorzaamheid. Ik zal in §2 ingaan op de eerste vraag en een aantal argumenten tegen de vereenzelviging van de scheppende met de feitelijke politieke leider naar voren brengen. Deze paragraaf fungeert als een soort springplank voor een nadere uitwerking van de wijze waarop het begrip leiding vanuit Heideggers denken kan worden begrepen. In §3 ga ik in op de politieke betekenis van leiders of gidsen voor het funderen van de politieke gemeenschap en de staat. Hiervoor bespreek ik kort de rol van de figuur van de wetgever in Rousseaus *Du Contrat Social* om vervolgens deze wetgever te contrasteren met het leiderschap dat Heidegger viseert. Vanuit Heideggers denken kunnen we het stichten en leiden begrijpen als een vooruitlopen op gemeenschapszin. In §4 ga ik dieper op de betekenis van het vooruitlopen in en besteed ik in het bijzonder aandacht aan de aspecten van afstand en weerstand die in het begrip van vooruitlopen besloten liggen. In §5 ga ik na welk licht dit werpt op politieke instituties en politieke leiding. Ik zal verdedigen dat het vooruitlopen geen autoritair leiderschap legitimeert en hiermee Schwans interpretatie van de relatie tussen de scheppende en de bewarende verwerpen. Ik sluit dit hoofdstuk af met een beschouwing in §6 over gezag en heerschappij.

§2 De scheppende als politieke leider?

Is de scheppende van het politieke werk nu de feitelijke leider van de staat? Deze vraag is lastiger te beantwoorden dan lezingen zoals die van Schwan doen vermoeden. Schwan laat het Führer-beginsel (de staatsman stelt orde en wet en staat als zodanig boven de orde en de wet) naadloos aansluiten bij Heideggers analyse van de scheppende.⁶ Tot deze interpretatie geeft Heidegger op een aantal plaatsen aanleiding. In EidM rekent hij tot de scheppenden niet alleen dichters en denkers, maar ook staatslieden (EidM, p.47). En hij stelt expliciet dat de scheppende die de weg baant in een bepaald domein van het zijnde en zo mede de plaats (*Da*) van een gemeenschap opent, tegelijk buiten de gemeenschappelijke plaats valt doordat hij *als* scheppende de begrenzing (inrichting, 'Fug') van deze plaats allereerst tot stand brengt.⁷ Maar betekent dit 'buiten de gemeenschappelijke plaats vallen' dat de politieke leider die de wet (orde) stelt,

⁶ Zie Schwan 1989, p.86-87.

⁷ "Hochragend in der Geschichtsstätte, werden sie (de scheppenden, S.E.T.) zugleich ἀπολις, ohne Stadt und Stätte, Ein-same, Un-heimliche, ohne Ausweg inmitten des Seienden im Ganzen, zugleich ohne Satzung und Grenze, ohne Bau und Fug, weil sie *als* Schaffende dies alles je erst gründen müssen." EidM, p.117.

zelf niet er aan onderworpen is en dat dus de wet zijn oorsprong heeft in het geschapen zijn door de leider?⁸

Heidegger verwerpt de idee en de cultus van de geniale schepper als uitlopers van de filosofie van de subjectiviteit. Het geschapene is geen geniale prestatie van een eigenmachtig subject (UdK, p.62). Heidegger fundeert zowel het wezen van de scheppende als dat van het geschapene op het wezen van de kunst als een gebeurtenis waarin waarheid plaats-vindt (zie h4§4). De wet, zo zou men hieruit kunnen opmaken, heeft evenzeer zijn oorsprong in deze gebeurtenis en niet in het gesteld worden door de staatsman. Niet geheel ten onrechte wijst Schwan erop dat de scheppende weliswaar gehorig is aan het zijnsgebeuren, maar dat de criteria ontbreken om uit te maken of het beantwoorden aan het zijnsgebeuren door de scheppende 'juist' is of niet. Voorzover de scheppende het werk allereerst in werking stelt, is buiten dit perspectief niet beoordeelbaar of hij al dan niet dwaalt. Sterker nog, het geschieden van waarheid is als zodanig een gebeuren waarin de mens zich bloot stelt aan de dwaling (het afgrondige van de grond wordt toegelaten). Schwan concludeert hieruit dat de scheppende louter door te scheppen het recht aan zijn kant heeft.⁹

De interpretatie van Schwan betekent in politieke termen dat Heidegger de wet en de orde die de staatsman schept, bij voorbaat legitimeert louter omdat en voorzover ze door hem geschapen worden. Dit gebeurt niet omdat Heidegger de staatsman zelf tot grond van de wet maakt (dat blijft het zijnsgebeuren), maar omdat hij de staatsman als grondlegger op een zodanige wijze zou begrijpen dat de wet en orde voor anderen onbeoordeelbaar wordt. Vanuit de politiek bezien maakt het geen verschil of de politieke heerser de wet van God op aarde present tracht te stellen, dan wel dat zijn wet tegemoet komt aan de zijnshistorische (be)schikking, wanneer enkel hij *toegang* heeft tot deze schikking of de goddelijke wet. Dit zou impliceren dat op dit punt Heideggers kritiek op de metafysica en op het subjectivistische representeren, geen wezenlijke implicaties zou hebben voor de politiek. Zijn poging om het voorstellende denken te overwinnen zou dan niet samengaan met een overwinning van het representationalisme in het politieke denken. Hiermee zou de epochale samenhang tussen verschillende domeinen die Heidegger ontwaart, door hem zelf tegelijkertijd worden miskend. Ik zal laten zien dat uitgerekend zijn begrip van leiding (en van bewaren) een alternatief voor dit representationalisme biedt en bovendien een weerlegging van Schwans uitleg inhoudt.

8 Zo stelt Schwan: "Er (de scheppende, S.E.T.) behält als der das Werk Hervorbringende, Gestaltende und Ordnende bei allem Empfangen doch stets ein aktives Verhältnis zum Werk. Er ist selbst gesetzlos, »ohne Satzung«, ohne Fug und Recht, allem diesen nicht unterstellt, weil allererst gesetzgeberisch und rechtsetzend. So kommt ihm, wenn auch je und je geschichtlich-epochal-endlich, bei Heidegger ohne Zweifel das originäre Recht zu." Schwan 1989, p.86.

9 Schwan 1989, p.86-87.

Een belangrijke vraag is in mijn ogen de vraag of er (vanuit filosofisch gezichtspunt) een onderscheid gemaakt kan worden tussen politiek leiderschap (gezag) dat volgt uit het scheppen en politiek leiderschap (bevoegdheid) dat zijn grond heeft in het beroep. Als dit onderscheid niet gemaakt kan worden, dan ontstaat de mogelijkheid dat besluiten en wetten die tot stand komen uit hoofde van de *functie* van politiek leiderschap bij voorbaat gelegitimeerd worden. Schwan maakt dit onderscheid niet, maar toch kan men in het werk van Heidegger aanleiding vinden om hiermee rekening te houden.

Uit de rectoraatsrede, waar Heidegger de studenten aanspreekt als komende leiders, kunnen we opmaken dat degene die beroepsmatig leiderschap uitoefent, gebonden is aan wetenschap (SdU, p.16). Het feit dat leiders bijdragen aan het weten (en de wetten) plaatst hen niet boven de wetenschap, maar verplicht hen hieraan op voorhand. Het bekleden van de hoogste functies onderwerpt de beroepsmatige leiders zelfs aan hogere verplichtingen dan anderen. Voorzover men bij Heidegger een elitaire denkwijze kan bespeuren, houdt zij in dat degenen die de meest verantwoordelijke functies bekleden minder aanspraken en meer plichten hebben dan anderen.

In de filosofische tekst EidM kunnen we daarnaast lezen dat Heidegger de politieke heerser (scheppende) begrijpt als degene die zich beperkt tot het politieke domein (en dus andere domeinen hun eigen ingang tot het gemeenschappelijke gunt) en die baanbrekend werk verricht (hetgeen ik interpreteer als het openen van de gedeelde speelruimte en zo het gemeenschappelijke en het zelfstandige, oftewel nabuurschap, mogelijk maakt) (EidM, p.117). Dit betekent op zijn minst dat degene die als *beroep* politiek leiderschap uitoefent, niet louter op grond van deze functie ook als scheppende aangemerkt kan worden. Het is evident dat degene die een leerstoel in de filosofie bekleedt, niet op grond van deze functie bij voorbaat beschouwd kan worden als een baanbrekende denker aangezien het baanbrekende werk pas de denker als scheppende kan aanwijzen. Als de gedeelde ruimte vanuit en door het werk allereerst geopend en gebaad wordt, dan ontbreken inderdaad de criteria om dit werk(en) te beoordelen. Maar dit betekent niet dat er geen oordeel geveld kan worden en zeker niet dat de politieke leider *op voorhand* legitimiteit verkrijgt. In feite staat de scheppende voortdurend bloot aan het oordeel en de nivellerende bejegening vanuit de alledaagse openbaarheid, waar overigens de toedeling van de openbare functies plaatsvindt. Vanaf Socrates weet men dat het weerstaan van de heersende uitleg kan betekenen dat men het eigen leven moet laten. De baanbrekende onteert de beschutting van het alledaagse verstaan.

De baanbrekende die in een bepaald domein van zijnden de waarheid van het zijn aan het licht brengt en een plaats verschaft, zal de 'velen' die zich in de greep van de alledaagsheid bevinden veelal voorkomen als een wonderlijk figuur, een zonderling (GA 45, p.215). Uitzonderlijk en afzonderlijk bereidt deze een plaats voor waarin mensen betrokken worden en waar het samenzijn (nabuurschap) allereerst tot stand wordt gebracht. Zij die op zoek zijn naar

samenkomst en gemeenschappelijk verstaan en deze hierdoor mogelijk maken, brengen met hun werk zelf de gesprekspartners voort. Als voorbereiders hebben ze op verborgen wijze deel aan het komende gesprek en de ontmoeting. Zij nemen in stilte deel aan de komende samenspraak waarvoor zij zich als het ware opofferen.¹⁰ Wanneer Heidegger in zijn filosofisch werk namen noemt van baanbrekenden, dan betreft het altijd denkers en kunstenaars zoals onder andere Hölderlin, Nietzsche, van Gogh (GA 45, 216). Hun uitzondering en afzondering getuigen niet van een (psychisch of fysisch) onvermogen tot communicatie met de tijdgenoten, maar veeleer van een ontvankelijkheid voor verborgen mogelijkheden van samenspraak en menselijke ontmoeting.

Met betrekking tot dichters en denkers kan men zich wellicht nog iets voorstellen bij de (verborgen) samenspraak van de scheppende. Maar wat is de betekenis hiervan voor het politieke domein? Is het politieke domein niet het domein waarin tijdgenoten elkaar trachten te overtuigen van de juistheid van hun meningen? Kan politiek leiderschap dat gebaseerd is op een dergelijke afstandelijkheid, een ruimte scheppen waar partijen elkaar kunnen ontmoeten?

§3 De politieke betekenis van gidsen

In het vorige hoofdstuk is gewezen op het afstandelijke karakter van de wet. De wet beoogt rekening te houden met elke afzonderlijke positie in de samenleving en juist hierom kan zij niet rechtstreeks uit een bepaald standpunt worden afgeleid. De veralgemening van de verschillende standpunten die de wet tracht te bewerkstelligen, schept een bepaalde afstandelijkheid tegenover ieder standpunt. Het feit dat wat voor iedereen goed of juist is, niet onmiddellijk wenselijk of zichtbaar is vanuit een bepaalde positie, is een intrinsiek politiek probleem dat met name in contractstheorieën naar voren komt. Politieke theorieën waarin op het eigenbelang gerichte individuen of partijen als uitgangspunt worden genomen voor de constitutie van een politieke gemeenschap, worden geconfronteerd met de moeilijkheid dat het niet evident is dat individuen, op deze wijze opgevat (dus zonder een vorm van gemeenschappelijkheid te veronderstellen), tot een contract verleid kunnen worden.¹¹ In *Du Contrat Social* presenteert Rousseau een eigenzinnige contractsvorm waarin hij de kloof tussen het gemeenschappelijke en het individuele niveau uitdrukkelijk verwoordt. Ik wil nader ingaan op de wijze waarop hij deze kloof beoogt te overbruggen met de introductie van de figuur van de wetgever.

¹⁰ Vergelijk deze uitspraak: "Oder aber, der Augenblick gehört nur noch den einsamsten Einsamkeiten, denen aber das gründende Einverständnis der Stiftung einer Geschichte versagt bleibt." GA 65, p.409.

¹¹ Vergelijk Van Roermund 1990, p.25 e.v.

§3.1 Rousseaus onpartijdige wetgever

Met betrekking tot het tot stand komen van de wetten die de staatsinrichting regelen, schrijft Rousseau dat de gemeenschap als geheel wel op het algemeen goede gericht is (dat wil zeggen deze wil), maar dat dit niet betekent dat ze het goede altijd ziet. Omgekeerd kunnen individuen en groepen het algemeen goede zien, maar het niet willen omdat het bijvoorbeeld strijdig is met het vermeend eigenbelang.¹² Hierom zijn er volgens Rousseau gidsen nodig die de individuen verplichten hun wil te schikken naar hun rede en die de gemeenschap leren ontdekken wat ze wil. Het is op deze plaats dat hij de figuur van de *wetgever* introduceert.¹³ Deze gids, oftewel een 'Führer', speelt een wezenlijke rol bij de totstandkoming van de staatsinrichting.

De wetgever is volgens Rousseau in meerdere opzichten een buitengewone man. In de eerste plaats vereist zijn taak dat hij in staat is om alle beweegredenen en hartstochten van de mensen te doorzien zonder er zelf door gegrepen te worden en dat hij de bereidheid toont het welzijn van de gemeenschap te bewerkstelligen zonder dat hij zelf hiervan de vruchten plukt of zelfs ervan afhankelijk is. Het ontdekken van de beste samenlevingsregels vereist kortom een wijsheid die we eigenlijk alleen aan goden zouden toeschrijven.¹⁴ De politieke retoriek die hierin schuilt, is duidelijk: men moet wel heel erg verwaand zijn om al te gemakkelijk zichzelf als wetgever op te werpen. Maar in de politiek moet men met een dergelijke verwaandheid rekening houden. Hierom is Rousseaus wetgever niet alleen een buitengewone man wat betreft zijn intellect, maar ook met betrekking tot de status van zijn werk en zijn verhouding tot de staat. Wil men vermijden dat de wetgever zijn onrechtvaardigheden in de vorm van wetten vereeuwigt, dan mag hij noch deel hebben aan de bestuurlijke macht (de overheid) noch aan de soevereine macht (het geheel van burgers).¹⁵ De wetgever redigeert de wetten en geeft ze aan, maar hij stelt ze niet vast (heeft geen legitiem gezag) en is ook niet de uitvoerder, handhaver of toetsers ervan (heeft dus ook geen bestuurlijk gezag). In feite lijkt Rousseau de moeilijkheid met het oog waarop hij de figuur van de wetgever introduceert, niet weg te kunnen nemen. Het heeft er eerder de schijn van dat hij met deze introductie het probleem op de spits drijft. Want de wetgever ontbeert niet alleen autoriteit en legitimiteit, hij kan er ook niet op rekenen dat hij de individuen of partijen kan overtuigen van de juistheid en het nut van zijn wetten. Want als hij louter door middel van dialoog en redenering er in zou slagen de afzonderlijke individuen te laten inzien dat de voortdurende opofferingen die goede wetten

¹² Rousseau, *Du Contrat Social*, p.380.

¹³ Zie Rousseau, *Du Contrat Social*, boek II, hoofdstuk 7.

¹⁴ Rousseau, *Du Contrat Social*, p.381.

¹⁵ Rousseau, *Du Contrat Social*, p.382.

opleggen hen grote voordelen zal opleveren, dan zou het besef van maatschappelijkheid, dat het werk van de staatsinrichting moet zijn, aan de staatsinrichting zelf vooraf moeten gaan. De mensen zouden dan vóór de wetten moeten zijn wat ze door de wetten moeten worden.¹⁶

Dit is niet het einde van het verhaal. De wetgever, die zich niet kan beroepen op een bestuurlijk of een soeverein gezag, kan zijn toevlucht nemen tot een derde bron van gezag om de gemeenschap (als losse verzameling van individuen) te bewegen met de wetten in te stemmen. Van oudsher hebben de stichters van naties zich beroepen op de tussenkomst van de goden en de herkomst van de wetten toegeschreven aan het goddelijk gezag om deze door iedereen aanvaard te krijgen. Dit beroep op de goden geschiedt dus niet om een aanspraak op een politieke functie te rechtvaardigen en ook niet ter vervanging van (democratische) procedures waarin de soevereiniteit van het volk als geheel zich manifesteert, maar beoogt een groep mensen allereerst tot een politieke gemeenschap te constitueren. Rousseau suggereert hier dat niet het contract, maar de religie of de mythe de oorsprong van de politieke gemeenschap vormt. De mythe zorgt ervoor dat het contract (als een vrijwillige overeenkomst) überhaupt tot stand komt, oftewel dat de gemeenschap op basis van vrijheid bereid is de wetten van de staatsinrichting te aanvaarden.¹⁷

We stuiten hier opnieuw op de thematiek van de politieke theologie. De rol van de religie is hier (bij Rousseau) een functionele. Zij vormt een onbetwistbare bron van politiek gezag van waaruit vrije gemeenschappelijkheid allereerst kan opkomen. De functionele rol van de goddelijke mythe kan worden overgenomen door een andere mythologie (zoals bijvoorbeeld de wetenschap, de markt, collectieve economische belangen). De constitutie van een politieke gemeenschap lijkt een verwijzing naar een dergelijke bron van gezag te behoeven.¹⁸ Maar het gaat om meer dan louter de verwijzing naar een symbolische, transcendente orde. De verwijzing naar een symbolische orde kent een diepere grond. Bij Rousseau heeft het beroep van de wetgever op het gezag van de goden niet zozeer primair het doel om een wet te rechtvaardigen of rationeel te funderen, maar om de wet daadwerkelijk ingang te laten vinden. Het beroep schept een openheid die de *vrije* aanvaarding van de wet mogelijk maakt. Nu kan volgens Rousseau iedereen wel op stenen tafels krassen, orakels kopen of zich als tolk van de goden voorgeven, maar hiermee is niet gegarandeerd dat men ernaar zal luisteren. Ook al slaagt men erin door kunstgrepen en propaganda een groep mensen om zich heen te verzamelen, dan is hiermee nog geen duurzame staat gesticht. Volgens Rousseau schept alleen grootheid van geest

¹⁶ Rousseau, *Du Contrat Social*, p.383.

¹⁷ Rousseau, *Du Contrat Social*, p.383-384.

¹⁸ Vergelijk Lindahl 1998.

(wijsheid) politieke duurzaamheid.¹⁹ Wat echter deze grootheid van geest inhoudt, wordt niet duidelijk gemaakt. Niet elk beroep op een transcendente werkelijkheid blijkt even bindend te zijn. Waarop het verplichtende karakter van een dergelijk beroep gebaseerd is, wordt niet opgehelderd.

Vanuit Heideggers denken ligt het voor de hand om dat wat deze grootheid van geest bewerkstelligt, vanuit de strijd tussen wereld en aarde te duiden. Duurzaamheid komt tot stand wanneer een opening mogelijk wordt gemaakt die de aarde ingang laat vinden in de wereld. Deze opening laat de aarde spreken, dat wil hier zeggen laat de meegegeven (maar als zodanig niet altijd (h)erkende) mogelijkheden van het historisch voorbeschikte samenzijn in de wereld aan het licht komen. Zonder de bewaring in de wereld houdt het gestichte geen stand. Uiteindelijk is het echter de aarde die de stichting draagt. De stichter van gemeenschappelijkheid put uit de aarde als de verbergende en dragende grond. Hoe vanuit Heidegger de politieke stichter begrepen kan worden, moet nader worden gezien. Hiervoor zal ik deze contrasteren met Rousseaus wetgever.

§3.2 De stichter als betrokken participant

Met de figuur van de wetgever toont Rousseau het problematische karakter van de oorsprong van de politieke gemeenschap. Een (legitiem) politiek verband is niet van nature gegeven. Het komt tot stand door de vrijwillige instemming van de partijen die het uitmaken, maar juist de partijdigheid vormt een belemmering voor deze instemming. De totstandkoming van de politieke gemeenschap vereist een gemeenschappelijkheid die vanuit de partijen niet altijd gewild of gezien wordt. De wetgever, die zelf geen partij is in het verband, beweegt de partijen tot gemeenschappelijkheid en fungeert als aangever van de wet (het algemeen perspectief). Zowel de rol van de wetgever als *aangever* van wetten als zijn onpartijdige status zijn vanuit Heidegger gezien problematisch te noemen.

Een problematisch aspect van de rol van de wetgever als aangever van wetten is dat in deze rol een vorm van voorstellend denken herkend kan worden. De wetgever is de opsteller van de wet, dat wil zeggen degene die haar afbeeldt en ter beslissing aan de partijen voorlegt. Vanuit de partijen gezien verschijnt de wet als een voorhanden zijnde. De partijen krijgen de wetten voorgezet om vanuit hun soevereine macht een beslissing te nemen. In *deze* (rationalistische) dynamiek tussen presenteren (weten) en beslissen (willen) manifesteert zich een vorm van zijnsvergetelheid. De ruimte waarbinnen presentatie en beslissing vorm krijgen en waarin ze gronden, wordt hier buiten beschouwing gelaten. Voor Heidegger gaat het juist om deze ruimte.

¹⁹ Rousseau, *Du Contrat Social*, p.384.

Het stichten vanuit en met het oog op het zijn (als het plaats-vinden van waarheid), wijst allereerst op de inrichting van een openheid die mensen *op voorhand* betreft bij de stichting. Waar het gestichte niet in het opene geraakt en de mensen niet op voorhand betrokken worden bij dit opene (dus het bewaren niet wordt mogelijk gemaakt), moet *achteraf* een wijze gevonden worden om dat wat vast- of opgesteld is, ingang te laten vinden. In plaats van partijen bij voorbaat te betrekken bij de zich voltrekkende openheid van het gestichte, wordt het opgestelde naderhand met een beroep op iets anders gerechtvaardigd en acceptabel gemaakt of met geweld opgelegd. Bij deze rechtvaardiging kan men bijvoorbeeld denken aan het beroep dat Rousseaus wetgever moet doen op het gezag van de goden, maar het betreft in wezen elke verwijzing naar een symbolisch punt. En de gewelddadigheid van het opleggen van het vastgestelde, manifesteert zich bijvoorbeeld in de propaganda.²⁰

Heideggers stichter houdt de gemeenschap niet een spiegel voor waarin zij zich als een eenheid kan (h)erkennen en legt niet de wet ter beslissing aan haar leden voor. Het gaat niet om het voorstellen van een bepaalde mogelijkheid, maar om het openstellen van een speelruimte (lichting van het *Da*) waarin de betrokkenheid van de partijen bij de gedeelde ruimte aan het licht wordt gebracht en de partijen betrokken worden bij de gedeelde ruimte *als* gedeelde ruimte. Anders gezegd, de stichter brengt de verantwoordelijkheid voor de openbaarheid als 'men zelf' allereerst aan het licht en laat de mogelijkheid van een gemeenschappelijke weg dagen. Wanneer bij de stichting en leiding van de staat deze opening van de gedeelde ruimte niet mede wordt voortgebracht, moet het gestichte achteraf (rationalistisch) gefundeerd worden of met geweld worden opgelegd. Opening van de speelruimte beweegt de partijen op voorhand tot mede-participanten (mede-delenden) en gemeenschappelijkheid. De grondlegger van de staat plaatst de partijen niet voor het gemeenschappelijke (de wet), maar schept allereerst de verantwoordelijkheid voor en betrokkenheid bij het gemeenschappelijke. Deze verantwoordelijkheid wordt voortgebracht in het vooruitlopen op of voorbereiden van gemeenschap. Hierom vormt niet zozeer een mythologie de oorsprong van de staat, maar de grond openende en leggende daad. De staatsfunderende daad is de daad die tot gemeenschapszin beweegt, dat wil zeggen wegen opent die tot gemeenschap kunnen voeren.

Een begrip van de staatsfundering als een *daad* in plaats van als een rationele bevestiging van of verwijzing naar een symbolische dimensie, bestempelt de stichter als een betrokken participant en niet als een onpartijdige wetgever die geen plaats heeft binnen de staat. Rousseaus wetgever lijkt te fungeren als een

20 Vergelijk deze opmerking over het bouwen: "Das Wesen des Bauens liegt weder im Aufeinander-schichten von Werkstücken, noch in deren Anordnung nach einem Plan, sondern zuvor und einzig darin, dass im Er-richten durch das Errichtete ein neuer Raum, eine andere Atmosphäre sich öffnet. Wo das nicht geschieht, muss nachträglich das Gebaute als »Symbol« für etwas Anderes erklärt und durch die Zeitung für die Öffentlichkeit als solches festgestellt werden." N.I., p.640-641.

soort *deus ex machina* die van buitenaf partijen laat afstemmen op het gemeenschappelijke. Maar het is niet minder onwaarschijnlijk dat iemand die betrokkenheid bij de politieke gemeenschap ontbeert, opstaat en als wetgever optreedt, dan dat een partij zich richt op het gemeenschappelijke vóór dat gemeenschappelijkheid tot stand is gebracht. Als men meent dat de laatste te zeer partij is, dan moet men evenzeer erkennen dat de eerste te weinig partij is. Het ontwerp van gemeenschappelijkheid heeft zijn grond in een betrokkenheid bij (zorg voor) het samenzijn. Het gemeenschappelijke samenzijn gaat de stichter zelf aan en het is vanuit zijn beantwoorden aan deze betrokkenheid dat hij voor, te midden van en tegen anderen in, aan gemeenschapszin bouwt. Vanuit het alledaagse samenzijn zelf opent de scheppende een gemeenschappelijke weg en werkt zich op tot stichter, dat wil eigenlijk zeggen voorbereider, van de politieke gemeenschap en staat.

Het stichten van gemeenschappelijkheid is gefundeerd op de betrokkenheid bij de wereld als een wezenlijk *gedeelde* wereld en in het ontsluiten van de eigen betrokkenheid bij de gedeelde wereld. De stichter van gemeenschappelijkheid geeft gehoor aan zijn betrokkenheid bij anderen in een gedeelde wereld. Hiermee geeft hij gehoor aan zijn eigen zijn. Ik heb in hoofdstuk 5 laten zien dat het oplichten van het 'in de wereld zijn' in de mogelijkheid van eigenlijkheid niet betekent dat de mens in zijn individualiteit wordt vrij gezet, maar dat zijn betrokkenheid bij de wereld als zodanig ontsloten wordt. Dit betekent onder meer het oplichten van de wereld als een wereld die ik met anderen deel en waarin het zijn van de ander mij aangaat. Het gehoor geven aan het zijn impliceert ook altijd de mogelijkheid om de ander in zijn zijn te ontsluiten. Welnu, waar de verantwoordelijkheid voor het samenzijn op zich wordt genomen om de mogelijkheid van gemeenschappelijkheid in het spel te brengen en om een plaats te stichten waar een gemeenschap weet heeft van zichzelf als gemeenschap (oftewel waar de verantwoordelijkheid voor de publieke ruimte vorm krijgt), daar is dit plaats-vinden van gemeenschap ook altijd gericht op het vrijgeven van de ander in zijn eigen zijn. De stichter van de politieke gemeenschap en staat opent een gedeelde ruimte door de ander in zijn zijnsbetrokkenheid te treffen. Hij schept hiermee een opening in het alledaagse samenzijn voor de opname van verantwoordelijkheid door anderen. Doordat de stichter het gemeenschappelijke niet aanwijst, maar in de eerste plaats deze opname mogelijk maakt, kan men zeggen dat hij de gemeenschap niet zozeer tot stand brengt als wel er op vooruitloopt. Hoe het funderen van de politieke gemeenschap als een weg kan worden verstaan, vereist een nadere beschouwing.

§4 Het funderen van de staat als vooruitlopen op gemeenschapszin

De opname van de betrokkenheid bij het samenzijn stelt de scheppende in staat om op gemeenschappelijkheid te anticiperen. Door gehoor te geven aan de eigen verantwoordelijkheid voor het samenzijn opent de scheppende een weg die tot gemeenschappelijkheid voert. Wat de scheppende tot scheppende maakt, is dat hij baanbrekend werk verricht door een stap te zetten in de richting van gemeenschappelijkheid zonder op anderen te wachten. Hij neemt als het ware een voor-sprong op gemeenschapszin. In Heideggers notie van het funderen van gemeenschap en staat ligt wezenlijk dit begrip van voorgaan, voorbereiden besloten. Hiermee biedt zijn filosofie uitzicht op iets dat zich nauwelijks laat denken vanuit rationele contracts- en speltheorieën, namelijk dat een partij zich aangesproken voelt om naar het gemeenschappelijke te vragen nog voordat de andere partijen hiertoe bewogen zijn.

Men zou het vooruitlopen kunnen beschouwen als een vorm van leiden, maar hiermee is nog weinig gezegd over de bevoegdheid of legitimiteit van personen die een leidinggevend beroep uitoefenen. Het voorgaan in gemeenschappelijkheid is een *daad* die zijn gerichtheid op gemeenschappelijkheid in de openbaarheid toont. Het wezen van deze daad kan men misschien wel institutioneel proberen onder te brengen, maar het is niet van instituties of beroepen volledig afhankelijk.

Juist de daad die tot gemeenschap aanzet en wegen hiertoe opent, creëert een afstand tussen de stichter en zijn tijdgenoten die bevangen zijn door de uitleg van de alledaagse openbaarheid. De daad is niet gericht op het aanwijzen of aanwezig stellen van het gemeenschappelijke of op het tot stand brengen van consensus met betrekking tot een bepaalde invulling van het gemeenschappelijke, maar veeleer op het voorbereiden van een plaats waar tijdgenoten elkaar vanuit hun eigen verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke kunnen ontmoeten. De stichter behoeft geen instemming met zijn voorstel over het gemeen goede, maar een tijdsspanne waarin wederzijds vertrouwen en betrokkenheid bij het gemeenschappelijke wordt gewekt.

De daad die de staat grondvest, creëert niets anders dan deze tijdsspanne en fundeert zichzelf aldus niet op een beroep op een mythe, richt zich niet op een bepaalde representatie van het algemeen (economisch) belang en dwingt geen saamhorigheid met geweld af. Zij brengt gemeenschap niet zozeer tot stand, maar schept als het ware een af-stand, een opening die het vergezicht van een ontmoetingsplaats laat doorschemeren. De daad is afgrondig in de zin dat de gemeenschappelijkheid hier slechts bodem kan vatten door af-stand tot de gemeenschap te bewaren. Voorzover de funderende daad de bezinning op het gemeenschappelijke initieert, kan de gemeenschap als grond niet verondersteld worden. De gemeenschap wordt in de bezinning tegemoetgetreden en voorzover deze tegemoetkoming allereerst funderend is, is de gemeenschap afgrondig.

Het scheppen en het bewaren van de af-stand tot gemeenschap betekent onder meer dat de partijen (deelhebbenden) aangesproken worden op hun betrokkenheid bij de gedeelde wereld. De bezinning op gemeenschappelijkheid beoogt allereerst deze betrokkenheid in het spel te brengen en niet louter een afweging te maken tussen de gegeven en vooringenomen posities van partijen. Niet het afwegen of ordenen van voorhanden belangen en meningen sticht de staat, maar het ontsluiten van en het gehoor geven aan de verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke van waaruit individuele en gemeenschappelijke belangen, preferenties, et cetera, überhaupt in rekening kunnen worden gebracht. Dit geschiedt niet zonder het verworvene en vooringenomene op het spel te zetten en dus ook niet zonder deze op een bepaalde wijze serieus te nemen.

In het licht van de alledaagse openbaarheid zal de bezinning op het gemeenschappelijke niet altijd als zodanig worden verstaan. In het alledaagse samenzijn waarin een ieder geneigd is in zijn particulariteit te volharden en waarin een ieder door de nabijheid van de ander wordt verontrust, verschijnt het optreden van de gemeenschapsstichter als een eigenzinnige of ideologische onderneming. Misschien wordt zijn optreden zelfs verstaan als een ondermijning van het sociale verband doordat zijn bezinnende vragen heersende opvattingen over het gemeenschappelijke uitdaagt en verworven maatschappelijke posities ter discussie stelt. De scheppende breekt het heersende open en komt in geding (tegen-spraak) met het alledaagse verstaan. In het licht van de alledaagse openbaarheid kan het optreden van de scheppende onduldbaar zijn en loopt hij het gevaar te worden uitgestoten.

De tweespalt tussen de baanbrekende en de alledaagsheid staat vanuit de baanbrekende gezien in een ander licht. De scheppende die de verantwoordelijkheid voor de gemeenschappelijke ruimte op zich neemt, zoekt een ingang om in de alledaagse openbaarheid door te breken en stand te houden. De strijd die zijn poging tot mede-deling van de gemeenschappelijke ruimte met zich meebrengt, is niet alleen onvermijdelijk (vanuit de alledaagsheid gezien), maar wordt door hemzelf uitdrukkelijk in het spel gebracht. Het gewelddadige karakter van deze strijd verdient een nadere uitleg, maar ik wil eerst ingaan op het af-standelijke karakter van de funderende daad.

§4.1 Vooruitlopen en het scheppen van afstand

De scheppende weet dat het bewerkstelligen van gemeenschappelijkheid bloot komt te staan aan de dubbelzinnigheid van de alledaagse openbaarheid. Zijn werk kan in een levensbeschouwelijke context worden geplaatst. De scheppende kan ook onder de verdenking komen te staan dat hij gedreven wordt door eigenbelang. De daad die op gemeenschappelijkheid anticipeert, is wezenlijk onderworpen aan deze dubbelzinnigheid. Zij wordt door de scheppende zelf in het geding gebracht door het openen van een tijdsspanne of speelruimte waarin

uitgemaakt kan worden wat de daad in het spel brengt. De stichting van deze tijdsspanne creëert een specifieke afstand ten opzichte van de tijdgenoten.

Deze afstand kan worden geduid vanuit een transformatie van het alledaagse samenzijn zoals Heidegger dat in SuZ vanuit het *Men* analyseert. Dit samenzijn kenmerkt zich onder meer door een preoccupatie met de afstand tot de ander. De nabijheid van de ander zorgt voor een verontrusting of zelfs bedreiging die men op verschillende wijzen beheersbaar tracht te maken. Zo wordt geprobeerd door overheersing dan wel door verzoening het verschil met de ander te neutraliseren en te onderdrukken. Identificatie met de ander, dan wel onderscheiding van de ander kunnen het verschil maskeren, waardoor niet alleen de ander in zijn (*Da*-)zijn verscholen blijft, maar ook de eigen verantwoordelijkheid wordt prijsgegeven. Het gaat hier niet om verschil in eigenschappen of identiteit (ontisch verschil), maar om een gespletenheid van de eigen betrokkenheid bij het zijn. In de politiek wijst de eigen betrokkenheid bij het zijn op de gescheiden betrokkenheid bij de gemeenschappelijke wereld. Wanneer de scheppende vooruitloopt op de bezinning op het gemeenschappelijke, dan geschiedt dit mede om de anonieme betrokkenheid bij het in stand houden van de publieke ruimte te doorbreken en om licht te laten schijnen op ieders verantwoordelijkheid.

De neutralisering van het verschil hangt samen met de nivellerende werking van de alledaagse interpretatie- en beoordelingsschema's. Deze nivellerende werking is geen uitspraak over ontische verschillen. Het is dus onjuist om haar louter te plaatsen in een (modern) historisch perspectief van ontbinding van sociaal-politieke hiërarchieën. Ook een kastenmaatschappij is nivellerend in de zin dat in de alledaagse openbaarheid van het samenzijn de plaats van de mens voor-ingenomen en de relatie met de ander voorspelbaar is, waardoor de uniciteit van de mens (als *Da-sein*) verscholen blijft.

Het openbreken van de vooringenomenheid creëert niet louter een afstandelijkheid omdat de scheppende niet begrepen of veroordeeld wordt, maar laat in de eerste plaats een tweespalt opkomen die plaats maakt voor de verantwoordelijkheid van de ander. Deze tweespalt schept geen onverschilligheid, maar juist betrokkenheid om de ander zijn eigen toegang tot het gemeenschappelijke niet alleen te gunnen, maar veeleer *teweeg* te brengen. Het gaat om het scheppen van zelfstandige betrokkenheid bij het gemeenschappelijke.

Het vooruitlopen op gemeenschappelijkheid creëert tussen de scheppende en de anderen (de 'velen') die door de alledaagse openbaarheid bevangen zijn, een tweespalt, omdat de opname van de eigen betrokkenheid bij het gemeenschappelijke de anderen voor hun eigen verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke beoogt vrij te zetten. De 'vooruitspringende' bejegening van de ander uit SuZ betekent niets anders dan dat de ander wordt uitgenodigd om zijn betrokkenheid (zorg) op zich te nemen. Met betrekking tot de politiek gaat het er om, de ander uit te nodigen zich voor de publieke ruimte vanuit zijn eigen verantwoordelijkheid in te zetten. Voorzover de stichter van gemeenschap licht weet te werpen op de betrokkenheid van een ieder bij het gemeenschappelijke, laat hij

waarheid als lichting (betrokkenheid) van en voor het zich verbergende (gemeenschap) plaats-vinden. Het in het werk stellen van de politieke gemeenschap kan niet betekenen dat de stichter enkel en alleen het gemeenschappelijke, de gedeelde identiteit aanwezig weet te stellen (in een werk, het staatswerk), omdat hij hiermee immers de anderen van hun politieke zorg (namelijk hun gescheiden verantwoordelijkheid in het uitmaken van het gemeenschappelijke) ontlast. Deze 'inspringende' bejegening van de ander ruimt geen plaats in voor de ander, maar ontnemt de ander de mogelijkheid om zijn verantwoordelijkheid op zich te nemen. De ander wordt hier afhankelijk en zo beheersbaar gemaakt. Dit geschiedt bijvoorbeeld in de identificatie met de politieke leiders. De 'vooruitspringende' leiding beoogt daarentegen niet louter betrokkenheid bij de politiek te wekken, maar een *splijtende* betrokkenheid waarin mede de eigen zelfstandigheid tot stand komt. Of anders geformuleerd, het scheppen van betrokkenheid bij de gedeelde ruimte in de vooruitlopende leiding verzamelt niet alleen partijen, maar laat hen evenzeer *uiteenlopen*.

De opening die de stichter bewerkstelligt op weg naar het gemeenschappelijke, schept aldus een veelvoudige toegankelijkheid tot het gemeenschappelijke. In hoeverre deze toegankelijkheid openblijft en in hoeverre anderen gehoor geven aan de betrokkenheid bij het gemeenschappelijke, komt mede ter beslissing te staan. Zonder het bewaren van de toegankelijkheid van de publieke ruimte vindt de politieke gemeenschap niet (haar) plaats.

§4.2 Vooruitlopen en het scheppen van een strijdperk

De stichter van gemeenschappelijkheid tracht in zijn zoektocht naar een gedeelde (woon)plaats de anderen uit hun bevangenheid in een 'ik' of 'wij' te bevrijden. Het openbreken van de alledaagse openbaarheid waarin men zich veelal opsluit in het eigen 'ik' of 'wij' en het betrekken van lotgenoten bij een openheid waarin zij uitgedaagd worden hun verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke op zich te nemen, heeft in zekere zin een gewelddadig karakter. De daad die de staat fundeert, dat wil zeggen de daad die de weg opent naar een gedeelde wereld en de bodem legt voor het gezamenlijk bewonen van de aarde (oftewel de daad die verantwoordelijkheid voor de publieke ruimte vestigt: de staat als het willen weten van verantwoordelijkheid), opent wezenlijk een strijdperk. Het openen van dit strijdperk kan men beschouwen als een daad van geweld, maar het gaat hier niet om het gebruik van machtsmiddelen om een bepaald gedrag af te dwingen. Ik wil hier nader op ingaan en aan het eind van het hoofdstuk kort erop terugkomen.

Geweld heeft in het denken van Heidegger allereerst betrekking op de lichting van het zijn. Opening van de insluiting in het zijnde (in een 'ik' of 'wij') en lichting van het zich verbergende, brengen een bevreemding en ontheemding met zich mee die men als zodanig als gewelddadig zou kunnen

duiden. Gewelddadig kan de ontsluiting van het 'in de wereld zijn' (de eigen verantwoordelijkheid, het 'er zijn en te zijn hebben') zijn, maar ook de doordringing van het overweldigende en de onbeheersbaarheid van de aarde (de dood, de aanwezigheid van de ander, de verdeeldheid van de geslachten). De lichting van het zijn betekent mede de ontsluiting van de ongeborgenheid van het menselijk bestaan te midden van het overweldigende van het zijnde in zijn geheel. Aan de berging van de waarheid in het zijnde kan men vervolgens evenzeer een gewelddadig karakter toeschrijven in de zin dat zij geschiedt in het openhouden en volhouden van deze ontsluiting. Dit openhouden en volhouden kunnen we begrijpen als een strijd die het zijnde in zijn zijn laat ontspringen.

Het funderen van de staat behoeft de lichting van de betrokkenheid bij het gemeenschappelijke, maar ook de standvastigheid om deze betrokkenheid een plaats te geven. Het geweld van de funderende daad heeft twee kanten. In de eerste plaats heeft de ontsluiting van de eigen betrokkenheid bij het gemeenschappelijke en het gehoor geven aan de eigen verantwoordelijkheid een geweldskarakter in de zin dat zij een moment van breuk en overgang markeren en hiermee een onbestendig en kwetsbaar pad openen. Daarnaast hebben het uitdragen van betrokkenheid tegenover anderen en het verdragen van weerstand van en afstand tegenover anderen een aspect van geweld.

Heidegger zelf heeft het eerder over heersen of heerschappij dan over geweld(dadigheid). Wanneer hij in de EidM het gewelddadige karakter van het menselijke bestaan zoals dat in het Griekse begrip *deinon* besloten ligt, bespreekt en wanneer hij de daad waardoor de scheppenden een ingang in de *polis* bewerkstelligen, een geweldsdaad noemt, dan kan niet buiten beschouwing worden gelaten dat hij hier een Griekse tekst uitlegt, namelijk Sophokles' *Antigone*. Hoe een dergelijke analyse zich verhoudt tot zijn eigen denken is nader te bezien. Het aspect van geweld en strijd zoals Heidegger dat leest in het Griekse kunnen en weten (*technē*), toont een spoor van de gedachte dat het juiste en het ware niet iets is wat voorhanden en aanwijsbaar is, maar dat uitkomst is van een strijd met de verborgenheid. Heidegger meent echter dat de Griekse ervaring van waarheid tekortschiet om de strijd waarin waarheid ter beslissing komt te staan, in zijn volheid te begrijpen. We hebben gezien dat volgens hem reeds in het Griekse denken de verborgenheid vanuit de onverborgenheid wordt geduid waardoor de verborgenheid als een voorfase van onverborgenheid kan worden uitgelegd en ervaren. In de noties van waarheid als overeenstemming en zekerheid wordt het ware volledig afhankelijk gemaakt van het juiste kijken naar of aanvoelen van een (re)presenteerbare werkelijkheid en heeft de verborgenheid zijn zelfstandigheid geheel verloren. Met het scheppen van(uit) het zijn beoogt Heidegger deze zelfstandigheid te achterhalen. Het scheppen (van)uit het zijn geschiedt in de opening van een speelruimte waarin de mens deelheeft aan de strijd van de lichting van en voor het zich verbergende. Het gaat Heidegger om het vasthouden van deze opening. Uiteindelijk gaat het om het bewaren van deze opening in de berging van het zijnde. De strijd

van de lichting van en voor het zich verbergende speelt zich immers altijd af als een strijd tussen wereld en aarde. Het funderen als *Da-sein* is een poging om het zich verbergende een plaats te geven. Dit geschiedt in het bewaren van de lichting van en voor het zich verbergende, oftewel in het ontzag in de wereld voor het gezag van de aarde.

De stichting van de staat grondt in heerschappij in de zin dat de staat als het willen weten van verantwoordelijkheid voor de gedeelde ruimte (de begrenzing die verantwoordelijkheid mogelijk maakt) geen vanzelfsprekendheid is, maar een verworvenheid die in de mededelende strijd teweeggebracht wordt. De heerschappij van de staat heeft betrekking op zijn oorsprong, dat wil zeggen op het ont-springen van de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld uit de verborgenheid en anonimiteit van de publieke ruimte. De heerschappij is wezenlijk gefundeerd op vrijheid in de zin dat de ontsluiting van de verantwoordelijkheid een vrijgave van(uit) het zijn is. Deze vrijgave vindt niet plaats zonder dat de publieke ruimte op het spel komt te staan. Alhoewel het willen weten van verantwoordelijkheid (de staat) een vrijgave van het zijn is, geschiedt zij niet zonder dat de mens het zich verbergende in het geding brengt. De daad die de staat fundeert, brengt de gedeelde wereld *als* gedeelde wereld in het geding en sticht in dubbel opzicht een strijdperk, namelijk door de standvastige bezinning op het gemeenschappelijke en door het treffen van de verantwoorde-lijkheid van de ander.

Bij het funderen van de staat (ook met het oog op de inrichting van de instituties) gaat het om het bewaren van het ontzag voor en het gezag van het zich verbergende. Het zich verbergende wordt bewaard door de strijd een plaats te geven. Inruiming van de strijd wijst op een niet aflatende bezinning op het gemeenschappelijke, maar ook op het uitdragen van deze bezinning jegens anderen en het verdragen van weerstand en verdeeldheid. De betrokkenheid bij het gemeenschappelijke en bij het eigene van de ander zijn bij Heidegger wezenlijk met elkaar verbonden voorzover het gemeenschappelijke slechts wordt gevonden door zich tegen de ander te keren en naar de ander te luisteren.

Het bewaren van de strijd in het politieke domein geschiedt dan ook op een tweevoudige wijze. De strijd wordt bewaard in het openhouden van een speelruimte (tijdsspanne) waaruit het gemeenschappelijke kan ontspringen. Hierdoor blijft het karakter van verworvenheid en ontvangst behouden. Het openhouden van deze speelruimte geschiedt niet zonder de afstand scheppende tegemoetkoming van de partijen. De strijd wordt aldus ook bewaard in het uiteenhouden van de verantwoordelijkheden van de partijen. De bezinning op het gemeenschappelijke beoogt niet in de eerste plaats het afwezige (tijdelijk) present te stellen, maar de partijen in hun betrokkenheid bij het gemeenschappe-lijke vrij te zetten. Inruiming van de strijd betekent ook het inruimen van een plaats voor de ander vanuit de betrokken en afstand scheppende bejegening. Het gaat hier om plaatsverruiming en niet om plaatsvervanging.

§5 Politieke leiding en verantwoordelijkheid

Heideggers kritiek op het voorstellende denken impliceert niet alleen een kritiek op het representerende karakter van het gemeenschappelijke (de wet), maar langs een andere weg ook op het representerende karakter van politieke autoriteit of zeggenschap. De politieke gemeenschap is bij Heidegger geen subject in naam waarvan politiek opgetreden kan worden, maar een gebeurtenis waarin de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld allereerst aan het licht komt en een plaats krijgt. Aangezien hier geen politiek subject verondersteld wordt, kan politieke zeggenschap niet gelegitimeerd worden door middel van een (symbolische) representatie van een subject. Vanuit Heideggers filosofie ligt het voor de hand om politieke gezagsverhoudingen eerder te begrijpen vanuit het vooruitlopen op gemeenschapszin dan vanuit een notie van representatie. In deze paragraaf wil ik nagaan wat de implicaties hiervan zijn voor een begrip van politieke instituties en leiding.

§5.1 Politieke instituties als vooruitgeschoven posten

Met betrekking tot de inrichting van een politieke orde wijst de berging van de waarheid van gemeenschapszin niet in de eerste plaats op het onderbrengen van bevoegdheden en machtigingen in concrete instituties, maar op het stichten van oorden waar het vooruitlopen op gemeenschapszin plaats kan vinden. Gemeenschapszin is de dubbele bezinning op het gemeenschappelijke en op ieders verantwoordelijkheid (voor het eigene en het gemeenschappelijke). De oorden van bezinning waarin vooruitgelopen kan worden op gemeenschapszin, kan men begrijpen als een soort vooruitgeschoven posten.²¹ Vanuit Heidegger ligt het voor de hand om politieke instituties niet te begrijpen als representerende organen, maar als posten of oorden van waaruit de bezinning op het gemeenschappelijke geïnitieerd en in stand gehouden kan worden. Het 'vooruitgeschoven zijn' van deze posten betekent dat zij wezenlijk gefundeerd zijn op de vooruitspringende tegemoetkoming van de ander. In het licht van de vooruitspringende becommernis zijn de vooruitgeschoven posten eerder leidende dan representerende organen. Ze vormen oorden die de bezinning op het gemeenschappelijke op gang brengen en de betrokkenheid bij deze bezinning teweegbrengen.

Het funderen van deze posten op een notie van voorsprong betekent dat het initiëren en onderhouden van gemeenschapszin hun wezen en verantwoordelijkheid uitmaakt. Vanuit de vooruitgeschoven posten wordt een voorsprong op het

²¹ In dit verband is nog niets gezegd over de verdeling van machtsmiddelen over posten. Hierbij kan men rekening houden met verschillende factoren, bijvoorbeeld met sociaal-psychologische.

naar het gemeenschappelijke. De voorsprong betekent echter niet dat men vanuit de vooruitgeschoven posten een geprivilegeerde toegang tot het gemeenschappelijke zou bezitten. Het voorstellende denken zou hier terugkeren als de voorsprong zou worden uitgelegd als een tijdsverschil in het benaderen van het gemeenschappelijke, alsof men vanuit de vooruitgeschoven posten eerder bij het gemeenschappelijke zou aankomen om vervolgens dit als een vondst aan de partijen voor te schotelen of op te leggen. Leiden betekent niet voor Heidegger de weg weten en het gemeenschappelijke aanwijzen, maar het rekening houden met het onderweg zijn en het teweegbrengen van de betrokkenheid bij het gemeenschappelijke.²² Het vasthouden van het karakter van het onderweg zijn, houdt de verplichting in tot een zorgvuldige en tactvolle bejegening van de partijen. Leiden als vooruitspringen kenmerkt zich als een mede-delende strijd waarin het verworvene ter beslissing wordt gesteld en de betrokkenheid (van een ieder) bij het gemeenschappelijke aan het licht wordt gebracht. Leiden is ook deze betrokkenheid weten vast te houden en door te zetten in het wagen van een mogelijkheid. Hierbij hoort weerstand en verdeeldheid, niet louter als een bijkomstigheid of gevolg, maar als eigenlijk ontwerp. Leiden betekent een voorgaan in verantwoordelijkheid met het oog op het stichten van verantwoordelijkheid voor het (eigen) zijn als een zijn in een gedeelde wereld. Het toelaten en respecteren van weerstand kenmerkt wezenlijk het leiden.²³

Een wezenlijk kenmerk van de notie van leiden (vooruitlopen) bij Heidegger is deze gerichtheid op het plaats maken voor de verantwoordelijkheid van de ander. De vooruitspringende bejegening van de ander binnen het domein van de politiek beoogt de opname van de zelfstandige betrokkenheid bij de gedeelde wereld teweeg te brengen. Politieke leiding is dan niet zozeer gericht op het verkrijgen van overeenstemming over de geldigheid van een bepaalde invulling van het gemeenschappelijke, als wel op het teweegbrengen van een betrokkenheid bij het gemeenschappelijke die de eigen verantwoordelijkheid vrijgeeft. Het gaat dus niet louter om het wekken van interesse voor de publieke zaak, maar om de vrijgave van de eigen verantwoordelijkheid in de bezinning op het gemeenschappelijke. Het vragen naar het gemeenschappelijke brengt hier wezenlijk een gespletenheid in verantwoordelijkheden met zich mee. Het vragen naar het gedeelde verdeelt. De vooruitgeschoven posten hebben niet de taak om een identiteit tot stand te brengen of om een voorlopige eenheid te creëren, maar hebben een leidende rol bij het uiteen laten lopen en uiteenhouden van verantwoordelijkheden. Als oord verzamelen zij (op verborgen wijze) de splijtende betrokkenheid bij het gemeenschappelijke.

22 Vergelijk deze karakterisering van de voorsprong uit 1923: "Vorsprung nicht: ein Ende setzen, sondern gerade dem Unterwegs Rechnung tragen, es freigeben, aufschliessen, das *Möglichsein* festhalten." GA 63, p.17. Zie ook Vedder 1996, p.101 e.v.

23 "Alle Führung muss der Gefolgschaft die Eigenkraft zugestehen. Jedes Folgen aber trägt in sich den Widerstand. Dieser Wesensgegensatz im Führen und Folgen darf weder verwischt, noch gar ausgelöscht werden." SdU, p.18.

woordelijkheden. Als oord verzamelen zij (op verborgen wijze) de splijtende betrokkenheid bij het gemeenschappelijke.

De vooruitgeschoven posten worden ingericht om een speelruimte open te houden waar gemeenschapszin kan plaatsvinden. Dit betekent dat de politieke *bevoegdheid* die in concrete instituties vorm krijgt, gefundeerd wordt op de bezinning op het gemeenschappelijke om de verantwoordelijkheid van de partijen tegemoet te komen. We zouden het begrip politiek *gezag* (legitimiteit) dan kunnen reserveren voor de opening en het bewaren van deze bezinning. Het is evident dat de inrichting van de vooruitgeschoven posten dit gezag niet kan waarborgen. Evenmin wordt hiermee de mogelijkheid van gezagsvol optreden buiten de posten uitgesloten. Politieke legitimiteit toont zich slechts in de opening van de speelruimte voor gemeenschapszin vanuit welk punt dan ook en vormt wezenlijk een strijdpunt. Met deze bepaling van gezag hangt een begrip van politieke leiding samen dat ik hieronder zal afschermen van de autoritaire notie van politieke leiding die Schwan en vele anderen uit de relatie tussen het scheppen en het bewaren menen te kunnen afleiden.

§5.2 Leiden als scheppen en bewaren van verantwoordelijkheid

Zoals aan het begin van dit hoofdstuk naar voren is gebracht, worden het scheppen en het bewaren door Schwan verstaan als twee gescheiden taken met het oog op de totstandkoming van het staatswerk. De scheppenden en de bewarenden worden functionalistisch geïnterpreteerd, dat wil zeggen vanuit de verschillende bijdrage die zij leveren aan de inrichting van de politieke orde. De scheppende (de politieke leider) zou de wet en politieke orde, waaraan hij zelf niet onderworpen is, allereerst maken en de bewarende (het volk) zou deze wet opgelegd krijgen en eraan moeten gehoorzamen. Schwan meent dat tussen de scheppende en de bewarende slechts een indirecte, onpersoonlijke relatie bestaat, aangezien zij louter vanuit hun bijdrage aan de totstandkoming en instandhouding van het politieke werk doordacht worden. Het samenzijn tussen scheppenden en bewarenden wordt hier uitgelegd als een verhouding van bevelen en gehoorzamen. Het volk heeft deel aan het politieke werk door zich te voegen naar de ordening van de politieke leider. Het is opvallend dat Schwan het samenzijn interpreteert in termen van het leveren van een bijdrage aan het werk, waar Heidegger met zijn analyse van het wezen van de techniek het maken en het ordenen, begrepen als een samenvoegen tot of een toevoegen aan een groter geheel, juist bekritiseerd heeft.²⁴ Een dergelijke uitleg lijkt alleen zinvol als

²⁴ Zo interpreteert Schwan: "Der Andere wird erst bedeutsam, und zwar als Da-sein, sofern er kraft der Übernahme einer Funktion im Werk mir zugeordnet ist und ich ihm zugeordnet bin. In dieser Zuordnung erschliesst sich erst das Feld gemeinsamen Verstehens, des »Gesprächs«. Das Mitsein gilt Heidegger in dieser Weise als »Gespräch« nur dann, wenn sein *Einheit*

men veronderstelt dat het vroege werk van Heidegger nog in de greep is van (Heideggers late visie op) de metafysica en dat de analyse van het wezen van de techniek een breuk met dit vroege werk betekent.

De onhoudbaarheid van deze veronderstelling blijkt onder andere uit de opzet van GA 65 (1936-38). In deze tekst thematiseert Heidegger het funderen en het bergen van de waarheid van het zijn in het zijnde (bijvoorbeeld als werk) *nadat* hij eerst de techniek en in bedekte termen ook het nationaal-socialisme bekritiseert. Gezien de verschillende plaatsen die de analyse van de techniek en die van het funderen in GA 65 innemen (ze maken respectievelijk deel uit van de 'Anklang' en de 'Gründung'), kan men het funderen in de zin van vooruitlopen (*Da-sein*) beschouwen als een antwoord op de techniek.²⁵

Vanuit filosofisch oogpunt lijkt de karakterisering van het samenzijn als een verhouding van bevelen en gehoorzamen bovendien niet te rijmen met de analyse van de vooruitspringende bejegening uit SuZ. De vooruitspringende tegemoetkoming beoogt plaats te maken opdat de ander zijn verantwoordelijkheid voor zijn zijn als een samenzijn in een gedeelde wereld op zich kan nemen. Dit 'plaats inruimen' is een bevrijdend gebeuren in de zin dat de wereld als gedeelde wereld allereerst toegankelijk wordt voor de ander. Deel-name aan het publieke domein (zelfstandige betrokkenheid bij de gedeelde wereld) wordt zo allereerst mogelijk gemaakt. Of anders geformuleerd, de ander wordt hier als deelgenoot van de wereld uitgedaagd om vanuit zijn eigen zelfstandigheid deel te nemen aan de bezinning op het gemeenschappelijke. De ander wordt in tegenstelling tot wat Schwan beweert, juist in zijn menszijn geraakt, namelijk als deelgenoot van de wereld, door zijn verantwoordelijkheid vrij te geven. De bezinning op het gemeenschappelijke is wezenlijk gericht op deze vrijmaking.

Als leiden zelfstandigheid (dat wil zeggen verantwoordelijkheid, geen vrijblijvendheid) beoogt teweeg te brengen, dan kan het niet zijn grond hebben in het bevelen en kan het volgen niet zijn grond hebben in blinde volgzaamheid. Leiden is er niet op gericht om het gemeenschappelijke aan te wijzen en als bevel op te leggen. Het gaat in het leiden om de verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke teweeg te brengen en de opname van deze verantwoordelijkheid door de ander te verwachten. Leiden is dan wezenlijk gericht op de zorg voor opvolging. Volgen is een begrijpend en willend betrekken van een (ontmoetings)ruimte waarin gemeenschap plaats-vindt. Het is niet het instemmen met een concreet besluit of de blinde erkenning van een bepaald gezag. Terwijl de leider de weg opent voor de opname van de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld, neemt de volger deel aan de gedeelde wereld door verwachtingsvol en bedachtzaam de geopende weg te betreden. Van eigenlijk volgen kan

verbürgt ist." Schwan 1989, p.85. Zie ook p.86 e.v. Schwan interpreteert het 'Mitsein' in termen van 'Zuordnung', een begrip dat, zoals we in h2§3 hebben gezien, Heidegger gebruikt om het orderingsdenken te karakteriseren.

25 Vergelijk Von Hermann 1994, p.66-67.

hebben gezien dat het openhouden van een dergelijke speelruimte doordrongen is van samenspraak en tegenspraak. Het betreft hier een tegenspraak waarin leiders en volgers elkaar uitdagen met het oog op ieders verantwoordelijkheid voor de bezinning op het gemeenschappelijke. Meer nog dan bij het volgen wordt de verantwoordelijkheid van het leiderschap gekenmerkt door gehoorzaamheid en de bereidheid te luisteren.²⁶

In het licht van de bovenstaande uitleg wordt Schwans interpretatie van de relatie tussen de politieke leider als de scheppende en bevelende aan de ene kant en de gemeenschap als de bewarende en gehoorzame aan de andere kant, volstrekt onhoudbaar. De scheppende is niet degene die de wet vaststelt waaraan hij zelf niet gebonden is. Hij is degene die de weg tot gemeenschap ontsluit en betrokkenheid bij het gemeenschappelijke teweegbrengt door zelf als eerste aan het gemeenschappelijke te gehoorzamen. Deze notie van scheppen waarin de mogelijkheid van gemeenschappelijkheid aan het licht wordt gebracht, kan institutioneel vorm krijgen, maar is niet noodzakelijk ervan afhankelijk. Verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke kan ook vanuit een buiten de instituties gelegen punt geïnitieerd worden en gestalte krijgen. Maar afgezien van het feit dat de politieke leider slechts scheppende is voorzover hij gemeenschappelijkheid aan het licht brengt (en niet andersom, omdat hij reeds leider is), is er nog een ander punt waar interpretaties zoals die van Schwan geen oog voor hebben. Het betreft het inzicht dat de politieke leider ook een bewarende is. Het (politieke) leiden is bij Heidegger niet alleen gebaseerd op het scheppen van betrokkenheid bij het gemeenschappelijke, maar ook op het bewaren van deze betrokkenheid.²⁷ Het vooruitlopen op gemeenschapszin behelst niet alleen het inslaan van een weg die gemeenschappelijkheid mogelijk moet maken, maar ook het vasthouden van het onderweg zijn, oftewel van de bezinning. Het vooruitlopen op een plaats waar de ander zijn verantwoordelijkheid kan laten gelden, behelst wezenlijk het bewaren (openhouden) van het aanvankelijke, unieke en verplichtende karakter van gemeenschaps(be)zin(ning). Juist in het bewaren van de publieke ruimte als een speelruimte waarin het gemeenschappelijke en ieders verantwoordelijkheid in het geding wordt gebracht, manifesteert zich eigenlijk leiderschap. De eigenlijke politieke leider zorgt ervoor dat de mede-delende strijd niet uitdooft, oftewel dat de positivering van het gemeenschappelijke haar karakter van verworvenheid en uitsluiting behoudt en dat de gespletenheid die het teweegbrengen van verantwoordelijkheid met zich meebrengt, uitgedragen en verdragen wordt. De leider bewaart de gedeelde ruimte *als* een gedeelde

²⁶ "Nur wer wahrhaft hören und gehorchen kann, kann auch *Führen*. Führer ist nicht der, der den Anderen vorgesetzt ist, sondern derjenige, der mit den Anderen unbedingt hören und entschlossenerdem Gesetz gehorchen kann. Führer ist jener, der mehr tut als die Anderen, weil er mehr erträgt, mehr wagt und mehr opfert." Geciteerd in Gebert 1992, p.184 uit een ongepubliceerde voordracht uit 1934 over de Duitse universiteit.

²⁷ Vergelijk SdU, p.16 waar Heidegger aan de studenten als toekomstige leiders (staatslieden, leraren, artsen, rechters) de betekenis van het leiden, maar ook van het bewaken en scherp houden van de afzonderlijke wereldscheppende domeinen voorhoudt.

strijd niet uitdooft, oftewel dat de positivering van het gemeenschappelijke haar karakter van verworvenheid en uitsluiting behoudt en dat de gespletenheid die het teweegbrengen van verantwoordelijkheid met zich meebrengt, uitgedragen en verdragen wordt. De leider bewaart de gedeelde ruimte *als* een gedeelde speelruimte waar het gemeenschappelijke en ieders verantwoordelijkheid (zelfstandigheid) vorm kan krijgen. In het bewaren van het strijdkarakter van de politieke wereld tracht de leider het ontzag voor en het gezag van het zich verbergende een plaats te geven. Misschien meer nog dan de thematiek van het scheppen geeft het bewaren van de publieke ruimte als een speelruimte waar het gemeenschappelijke in het geding wordt gebracht, aan welk begrip van het funderen van een politieke orde samenhangt met het werk van Heidegger.

§5.3 Funderen, wonen en nabuurschap

Het gaat in het bewaren om het vasthouden van de bezinning op het gemeenschappelijke, een bezinning die zich mede voltrekt in een verhouding tot de verantwoordelijkheid van de ander. Het gaat met andere woorden om een vragen naar het gedeelde dat verdeeldheid (in verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke) vestigt. En in het in stand houden van de gespleten betrokkenheid bij de gedeelde wereld, wordt gemeenschap (als nabuurschap) mogelijk gemaakt. Het vestigen en onderhouden van de splijtende betrokkenheid bij het gemeenschappelijke geeft aan het funderen een specifiek karakter.

Het funderen kan men beschouwen als een waarheidsgebeuren, maar niet in de zin van een (rationele) verwijzing naar beginselen, mythes of doeleinden die de eenheid van een politieke gemeenschap constitueren of garanderen. Het funderen heeft bij Heidegger weliswaar de architectonische connotatie van het bouwen, maar niet in de betekenis van het aanbrengen van een onderlaag die het gebouw zou moeten dragen. Het funderen van een politieke orde wijst op het verruimen van een plaats en het inrichten van een plek waar partijen nabuurschap (ver)dragen. Nabuurschap dragen en verdragen is verantwoordelijkheid voor elkaars nabijheid in een gedeelde wereld dragen en verdragen. Zij betekent dus wat anders dan onverschilligheid jegens de ander of opsluiting in een bepaalde eigenheid. Nabuurschap wijst hier op de wederzijdse uitnodiging en uitdaging tot deelname aan de gedeelde ruimte om hiermee de eigen zelfstandigheid tot stand te brengen. Het funderen heeft dan allereerst betrekking op het zoeken naar een bouwplaats waar partijen als burens kunnen wonen (dat wil zeggen in gespleten betrokkenheid luisteren naar de gedeelde aarde, naar meegegeven mogelijkheden). Maar als in het bouwen van een gedeelde wereld de afzonderlijke verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke aan het licht moet komen, dan vindt er 'meer' plaats dan louter het optrekken van een gedeelde woonplaats. Want wonen als burens betekent de betrokkenheid bij de gedeelde wereld als zodanig een plaats geven en in stand houden. Wonen is dan

gedeelde wereld als zodanig een plaats geven en in stand houden. Wonen is dan het kunnen voortbouwen aan gemeenschappelijkheid en zelfstandigheid. Men bouwt om te wonen, maar het wezen van het wonen is het kunnen bouwen (zie BWD). Men fundeert een politieke orde om een wereld te delen, maar het wezen van het delen van een wereld is het kunnen funderen. Dit betekent dat het grondvesten van de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld gericht is op het toevertrouwen van deze verantwoordelijkheid aan anderen.

Het scheppen en bewaren van de gedeelde ruimte grijpen hier op een wezenlijke manier in elkaar. Het scheppen van betrokkenheid bij het gemeenschappelijke vindt plaats met het oog op de berging van de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld. Funderen als het laten plaatsvinden van de waarheid wijst op het bewaren van de mededelende strijd. Het bewaren van de mededelende strijd bewerkstelligt een verborgen eenheid door juist de gescheiden verantwoordelijkheden uiteen te laten lopen. Het openstellen van de gedeelde wereld betreft tijdgenoten in de afhankelijkheid van elkaars lot om deel te nemen aan de gezamenlijke speelruimte.

Ontsluiting en bewaring van de speelruimte als lotsverbondenheid is duidelijk wat anders dan de afgrenzing op voorhand van een 'wij' door middel van een (re)presentatie van een identiteit, cultuur of mythologie. Het in het spel brengen van de lotsverbondenheid verzamelt uiteenlopende verantwoordelijkheden en maakt (op verborgen wijze, namelijk als voltrekking van samenspraak en tegenspraak) gemeenschap mogelijk. Wanneer ontsluiting en bewaring van de mededelende strijd niet plaatsvinden, dreigt de speelruimte van gemeenschapszin verloren te gaan.²⁸ Voor Heidegger hangen gezag en heerschappij af van het bewaren van deze speelruimte.

§6 Heerschappij, recht en gezag

De stichting van de staat heeft een strijd die de speelruimte voor gemeenschapszin opent en de gedeelde wereld in een tweespalt voert. De gemeenschappelijke ruimte komt in een tweespalt in de zin dat de bestaande sociaal-politieke schikking in het geding komt en in een herbezinning geraakt die uitkomst biedt aan de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld. Deze herbezinning heeft evenzeer een strijd om de mogelijkheid van gemeenschapszin te bewaren. De tweespalt waarin de gedeelde wereld geraakt, is geen tijdelijke en onzekere gebeurtenis die met de stichting van de staat overwonnen wordt, maar de afgrondige grond die de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld

²⁸ Het funderen van een politieke orde op louter procedurele noties van rationaliteit en representatie wekt de illusie de speelruimte zelf te kunnen afbeelden door de strijd (als een gevecht tussen meningen en belangen) te institutionaliseren. In feite wordt de speelruimte hier evenzeer prijsgegeven.

bewaren van deze tweespalt. Dit betekent dat het funderen van de staat de berging van het strijd karakter van het samenzijn in zijn instituties behoeft.

De moderne staat zoals we hem feitelijk kennen, heeft het bewaren van de politieke gespletenheid (oftewel het openhouden van een speelruimte waar de betrokkenheid bij het gedeelde teweeg wordt gebracht en de eigen verantwoordelijkheid tegemoet wordt gekomen door middel van mededeling en strijd) niet nodig om te blijven voortbestaan. Blindheid voor de lotsverbondenheid en voor de eigen verantwoordelijkheid kunnen heel goed samengaan met een grote bedrijvigheid van de staatsorganen, de garantie van een hoog welvaartspeil en de steun van de burger aan politieke leiders. Als de strijd die de bekommernis om de gedeelde ruimte teweegbrengt, uitdooft, dan houdt een staat niet op te bestaan, maar dan betreft de staat een ruimte waar zijn bestaan een vanzelfsprekendheid wordt, zijn oorsprong (of rechtvaardiging) er niet meer toe doet, zijn gedrevenheid verhuld blijft.

Dit verlies van het aanvankelijke, verworven karakter kan ook gelden voor bepaalde politieke instituties en voor bepaalde begrippen zoals democratie, burgerlijke vrijheden, socialisme of politieke leiding. Instituties en begrippen bergen een 'zijn' dat ooit aan de verborgenheid is onttrokken en dat met moeite een plaats heeft kunnen verwerven. Wat Heidegger het zich afkeren of verduisteren van wereld noemt, heeft betrekking op de teloorgang van de speelruimte waaruit het zijnde zijn zijn dankt. Met het verlies van het verworven karakter wordt het zijnde een gegevenheid, iets wat eenvoudigweg beschikbaar is en als vanzelfsprekend bezit van generatie op generatie kan worden doorgegeven zonder oorspronkelijke toeëigening.²⁹

Het bewaren van de strijd in de berging van het zijnde toont een markant onderscheid tussen Heideggers zijnsdenken en (zijn visie op) de metafysica. Het bewaren van de strijd wijst zowel op een ontvankelijkheid voor het zich verbergende (het zich onttrekkende gemeenschappelijke) als op het toelaten van het ongeborgene (het verontrustende van het verschil met en de verantwoordelijkheid van de ander). Het heersen van de strijd houdt een speelruimte open die de vrijgave van gemeenschappelijkheid en zelfstandigheid mogelijk maakt. Als deze heerschappij wordt prijsgegeven en het geborgen zijnde alleen nog in zijn voorwerpelijkheid (in zijn vanzelfsprekende aanwezigheid of juist afwezigheid, vanzelfsprekende aanwending of verwaarlozing) verschijnt, dan wordt het zijnde

²⁹ Zo schrijft Heidegger met betrekking tot het bewaren van de strijd: "Kampf lässt nicht als solcher nur ent-stehen, sondern er allein bewahrt auch das Seiende in seiner Ständigkeit. Wo der Kampf aussetzt, verschwindet zwar das Seiende nicht, aber Welt wendet sich weg. Das Seiende wird nicht mehr behauptet (d.h. als solches gewahrt). Es wird jetzt nur vor-gefunden, ist Befund. Das Vollendete ist nicht mehr das in Grenzen Geschlagene (d.h. in seine Gestalt Gestellte), sondern nur noch das Fertige, als solches für jedermann Verfügbare, das Vorhandene, darin keine Welt mehr weltet - vielmehr schaltet und waltet jetzt der Mensch mit dem Verfügbaren." EidM, p.48.

berekenbaar, manipuleerbaar. Gave en onthaal van het zijnde in zijn zijn maakt dan plaats voor bevel en voorstelling.

In zeker opzicht plaatst Heidegger het heersen in het vragen naar het zijn tegenover de gewelddadigheid in het metafysische vragen naar het zijnde. *Geweld* omschrijft hij in GA 65 als een ingreep in het zijnde vanuit het zijnde (en niet vanuit het zijn) (GA 65, p.282). De ingreep in het zijnde geschiedt hier zonder uitzicht op het mogelijke, zonder de voorsprong die een wereld in het geding brengt. Het vermogen tot de verzekering of het behoud van een geheel van geweldsmogelijkheden noemt Heidegger *macht*. Voorzover macht uit is op behoud en accumulatie van geweldsmogelijkheden staat zij altijd tegenover een tegenmacht. Macht en tegenmacht houden elkaar in zekere zin gevangen met het oog op het consolideren of verbeteren van een bepaalde toestand en kunnen hierom nimmer een oor-sprong zijn. Oor-sprong wijst op een omslag of toegankelijkheid van het zijnde vanuit de opening van de zich verbergende speelruimte (lichting van en voor het zich verbergende). De opening van een speelruimte is een splijtende voorsprong die een oor-sprong voorbereidt. *Heerschappij* is voor Heidegger deze bevrijding uit het zijnde voor de gunst of gave van het zijn, is vooruitspringende oorsprong.

Het is evident dat de daad die de staat fundeert in het licht van deze heerschappij dient te worden verstaan en onderscheiden moet worden van een daad die op basis van macht geweld beheerst. Heersen is niet het manipuleren (organiseren) van het gemeenschappelijke en het samenzijn, maar het openen van een baan die een gemeenschappelijke bestemming laat opkomen in het tegemoetkomen van de verantwoordelijkheid van anderen. Het politieke heersen is wezenlijk gericht op het tegemoetkomen van de zelfstandige verantwoordelijkheid van de ander in de bezinning op het gemeenschappelijke. De strijd die dit heersen met zich meebrengt is dus ook niet het gevecht tussen meningen om een reeds (op privé niveau) verworven inzicht in het gemeenschappelijke aan anderen trachten op te leggen en tot algemene geldigheid (wet) te verheffen. Het gaat om een strijd die allereerst een in-gang in het gemeenschappelijke mogelijk maakt door tegelijkertijd deze ingang voor anderen toegankelijk te maken. We hebben gezien dat het hier gaat om het teweegbrengen van betrokkenheid bij het gemeenschappelijke en van het aanspreken van de zelfstandige verantwoordelijkheid in deze betrokkenheid. Hierdoor komt een meervoudige toegang tot de politieke wereld tot stand. Als deze betrokkenheid en verantwoordelijkheid niet in het vooruitzicht komt te staan bij de berging van het gemeenschappelijke, dan moet het gemeenschappelijke en de ander alsnog op de een of andere wijze gemanipuleerd worden om het verplichtende karakter van de politieke orde tot stand te brengen en te handhaven. Het representeren van een gemeenschappelijke identiteit is hiervan een voorbeeld.

Het is ook duidelijk dat de daad die de staat fundeert, in Heideggers filosofie niet louter wijst op de empirische vorming van de staat(smacht). Het gaat om het ontsluiten van een ruimte waar het gemeenschappelijke en het

zelfstandige in het geding geraken. Hier wordt een speelruimte vrijgegeven die als zodanig als *politiek* kan worden bestempeld. En de schikking van deze ruimte zou men in een oorspronkelijk zin *recht* kunnen noemen. Recht wordt hier niet gefundeerd op het 'imperiale' bevel in de zin van het zich richten naar het juiste, de rechte afstemming op het 'van boven komende'. Recht wijst bij Heidegger op de ontvankelijkheid voor het tegemoetkomende. De vaardige politieke leider is niet degene die op een handige wijze zich boven anderen weet te verheffen en het gemeenschappelijke vaststelt, maar degene die een baan breekt voor de (zelfstandige) verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke en deze bij anderen weet aan te spreken. De vaardigheid van de politieke leider toont zich niet in de handigheid om een aantal mensen tot een eenheid te smeden of bij elkaar te houden, maar in de bereidheid tot de vaart die de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld tegemoetkomt. Rechtvaardig is dan de politieke orde die tot deze verwachtingsvolle en vervaarlijke tocht bereid is. De daad die de staat fundeert kunnen we dan begrijpen als een daad die de gedeelde wereld in het licht van het recht plaatst. In de zin dat de politiek de zelfstandige verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld tegemoetkomt, is de overgave aan het recht het wezen van de politiek.

Dit hoeft de sturende rol van de politiek niet te weerspreken. De politiek in enge zin behoeft deze rol om normerend in maatschappelijke verhoudingen op te treden. De politiek laat zich nauwelijks begrijpen als haar organisatorische en normerende betekenis buiten beschouwing wordt gelaten. Maar het is wat anders of de ingreep in het sociaal-politieke veld en de inzet van allerlei dwangmiddelen geschiedt binnen het kader van een gerechtvaardigde (symbolisch, rationeel gefundeerde) aanspraak en met het oog op het recht doen aan (in overeenstemming brengen met) een aanwezig te stellen doel, norm of ideaal, of dat deze ingreep in de eerste plaats gericht is op de opening en bewaring van een speelruimte waarin partijen uitgenodigd en uitgedaagd worden om hun verantwoordelijkheid te nemen. In dit laatste geval komt de dwang die elke daad die in het zijnde ingrijpt, met zich meebrengt, in het licht te staan van de mogelijkheid van een zelfstandige opname van de verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke.

De wet wordt bijvoorbeeld niet vastgesteld om partijen te onderwerpen aan een algemeen gebod of verbod, maar zij wordt uit-gevaardigd om de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld tegemoet te komen. Voorzover de wet ieders verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld beoogt te treffen, is zij niet de tot algemene geldigheid verheven aanspraak binnen een reeds afgebakende politieke ruimte. Zij is in de eerste plaats een vervaarlijke daad die de openbaarheid in de tweespalt voert door de gedeelde verantwoordelijkheid voor de wereld in het geding te brengen. De wet die ieders verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld tegemoetkomt, maakt wonen als bouwen mogelijk. Manipulatie in en door het zijnde wordt dan ingebed in een mededelende strijd die de verantwoordelijkheid van deelgenoten een plaats tracht te geven. De bezinning

op het gemeenschappelijke in de confrontatie met de (zijns)betrokkenheid van de ander, bindt de berging van het zijnde (het stichten van gemeenschapszin, het uitvaardigen van de wet) aan vastberadenheid en doorzettingsvermogen om deze bezinning vol te houden, maar ook aan geduld, mildheid, ingetogenheid en vertrouwen waartoe het gehoor geven aan het zijn (als samenzijn) verplicht, dat wil hier zeggen tot dankbaarheid uitnodigt. Alleen zo kan een ruimte geklaard worden waar partijen als burens (als zelfstandige bouwers van gemeenschapszin) kunnen wonen.

De daad die deze ruimte klaart, kan men beschouwen als een vervaarlijke daad omdat haar gezag als zodanig in het geding is. Vanuit het werk van Heidegger zou men gezag kunnen begrijpen in samenhang met zijn begrip van heerschappij als het openen en bewaren van een politieke speelruimte waarin het gemeenschappelijke in het geding wordt gebracht. Voorzover de opening van deze speelruimte niet alleen de bezinning op het gemeenschappelijke op gang brengt, maar hierbij tegelijkertijd de toegang vanuit de gescheiden verantwoordelijkheden vrijgeeft, legitimeert dit begrip van gezag niet op voorhand een bepaalde manipulatie van zijnden of concrete (bestuurlijke) gezagsstructuren. Van gezag is slechts sprake voorzover de politieke speelruimte geopend wordt en open blijft. Het markeert dus niet de plaats van de hoogste (bestuurlijke) macht (de vorst, de regering) binnen een politieke orde en ook niet de bron van soevereiniteit, dat wil zeggen de symbolische, transcendente orde in naam waarvan politiek bedreven wordt (God, het volk). Gezag markeert veeleer een gebeurtenis waarin het vertrouwen in de zeggenschap als zodanig in het geding geraakt en bewaring in de openbaarheid behoeft. Gezag vindt plaats in het doorbreken van het alledaags toelaatbare en behoorlijke, in het uitsluiten geven over (zich verbergende) gedeelde mogelijkheden *en* in de opening en het bewaren van het vooruitzicht van een zelfstandige toegang tot het gedeelde.

De politieke orde is gefundeerd op het bewaren van de bezinning op het gemeenschappelijke en de tegemoetkoming van de zelfstandige deelname aan de wereld. Dit bewaren houdt in dat de politieke orde op een wezenlijke wijze in het geding geraakt. Hiermee wordt zij niet principieel onder een tekort aan legitimiteit geplaatst, maar komt zij allereerst in het licht van de legitimiteit te staan. De stelling dat het onmogelijk is om een aanspraak rationeel terug te voeren op een juiste grond, kan een politieke orde weliswaar principieel ter discussie stellen, maar hiermee geraakt ze nog niet in het geding. Dit laatste geschiedt in de opening en het bewaren van een speelruimte die gemeenschapszin mogelijk maakt. Niet de zekerheid van de voorstelling komt ter discussie te staan, maar een behoedzame en verwachtingsvolle bezinning op de gedeelde wereld wordt allereerst in het spel gebracht. Of anders gezegd, rechtvaardig is in de eerste plaats de politieke orde die de verantwoordelijkheid voor de gedeelde wereld aan het licht brengt en tegemoet treedt.

Geraadpleegde teksten van Heidegger

- BaR Brief an Richardson als Vorwort. In: Richardson, W., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1963.
- BWD Bauen Wohnen Denken (1951). In: VuA.
- De *Denkerfahrungen*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1983.
- EidM *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1987 (1953).
- G *Gelassenheit*. Neske, Pfullingen 1959.
- GA 26 *Gesamtausgabe Band 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorlesung Sommersemester 1928). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1978.
- GA 34 *Gesamtausgabe Band 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931-32). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1988.
- GA 45 *Gesamtausgabe Band 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937-38). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1984.
- GA 52 *Gesamtausgabe Band 52: Hölderlins Hymne »Andenken«* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1941-42). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1982.
- GA 53 *Gesamtausgabe Band 53: Hölderlins Hymne »Der Ister«* (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1942). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1984.
- GA 54 *Gesamtausgabe Band 54: Parmenides* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942-43). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1982.
- GA 63 *Gesamtausgabe Band 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1988.
- GA 65 *Gesamtausgabe Band 65: Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* (1936-38). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1989.
- Hw *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1980 (1950).
- IuD *Identität und Differenz*. Neske, Pfullingen 1986 (1957).
- N.I *Nietzsche. Erster Band*. Neske, Pfullingen 1989 (1961).
- N.II *Nietzsche. Zweiter Band*. Neske, Pfullingen 1989 (1961).
- NW Nietzsches Wort »Gott ist tot« (1943). In: Hw.
- PhT *Phänomenologie und Theologie* (1927). In: Wm.
- PL Platons Lehre von der Wahrheit (1931-32, 1940). In: Wm.
- SdA Der Spruch des Anaximander (1946). In: Hw.

- SdD *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1988 (1969).
- SdU *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1990 (1983).
- Sp *Der Spiegel* in gesprek met Martin Heidegger: alleen nog een God kan ons redden. In: *Wijzgerig Perspectief*, 1976-7, 17, p.309-337 (*Der Spiegel*, 30/23, 1976).
- SuZ *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986 (1927).
- SvG *Der Satz vom Grund*. Neske, Pfullingen 1992 (1957).
- UdH *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1981 (1949).
- UdK *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-36). In: Hw.
- UdK1 *Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung* (1931-32). In: *Heidegger Studies*, dl.5, 1989, p.5-22.
- UdM *Überwindung der Metaphysik* (1936-46). In: VuA.
- UzS *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen 1982 (1959).
- VuA *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1990 (1954).
- WdG *Vom Wesen des Grundes* (1929). In: Wm.
- WdW *Vom Wesen der Wahrheit* (1930). In: Wm.
- Wm *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1978 (1967).
- WuB *Wissenschaft und Besinnung* (1953). In: VuA.
- WzA *Wege zur Aussprache* (1937). In: De.
- ZdW *Die Zeit des Weltbildes* (1938). In: Hw.
- ZuS *Zeit und Sein* (1962). In: SdD.

Andere geraadpleegde literatuur

- Adorno, Th.W. 1964, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Arendt, A. 1988, Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt. In: Neske, G. & Kettering, E. (red.), *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*. Neske, Pfullingen (*Merkur*, 23, 1969).
- Arendt, A. 1994, Waarheid en politiek. In: *Tussen Verleden en Toekomst*. Garant, Leuven/Apeldoorn, p.125-162 (The Viking Press, New York 1968).
- Barash, J.A. 1992, Temps de l'être, temps de l'histoire: Heidegger et son siècle. In: *Les Temps Modernes*, nr.552-553, p.90-140.
- Berger, H. 1989, Heidegger en de politiek. In: *Kohelet. Faculteitsblad Theologische Faculteit Tilburg*, 6/2, p.3-9, 14.
- Berghs, H. 1993, Heidegger en de politiek. Het heimwee van een conservatieve revolutionair. In: Kuypers, E. (red.), *Over Heidegger gesproken*. Garant, Leuven/Apeldoorn, p.51-77.
- Berns, E. 1990, Democratie in een technische wereld. In: Heyde, L. & Visser, H. (red.), *Filosofie en Democratie*. Tilburg University Press, Tilburg, p.1-24.
- Bernstein, R.J. 1986, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. Polity Press, Cambridge.
- Blitz, M. 1981, *Heidegger's "Being and Time" and the Possibility of Political Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca/Londen.
- Bolduc, R. 1993, L'être-avec chez Heidegger. In: *Dialogue*, 32, p. 259-270.
- Bourdieu, P. 1988, *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger*. Minuit, Parijs.
- Caputo, J. 1987, *Radical Hermeneutics*. Indiana University Press, Bloomington.
- Dallmayr, F. 1984, Ontology of freedom. Heidegger and political philosophy. In: *Political Theory*, 12, p.204-234.
- Dallmayr, F. 1993, *The Other Heidegger*. Cornell University Press, Ithaca/Londen.
- Derrida, J. 1988, Heideggers Schweigen. In: Neske, G. & Kettering, E. (red.), *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*. Neske, Pfullingen, p.157-162.
- Derrida, J. 1990, *De l'Esprit*. Flammarion, Parijs (Galilée, Parijs 1987).
- Dostal, R.J. 1992, Friendship and politics. Heidegger's Failing. In: *Political Theory*, 20, p.399-423.
- Dostal, R.J. 1994, The public and the people: Heidegger's illiberal politics. In: *Review of Metaphysics*, 47, p.517-555.
- Ebeling, H. 1991, *Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg.

- Espigares Tallón, S. 1991, De onmogelijkheid en de noodzaak van het funderen. In: *Acta Politica*, 26, p.425-448.
- Espigares Tallón, S. 1993, Richard Rorty: rechtvaardiging van het liberalisme zonder fundering. In: Klink, B. van, e.a. (red.), *Gedeelde Normen? Gemeenschapsdenken en het Recht*. Tjeenk Willink, Zwolle, p.257-268.
- Ferry, L. 1996, *Philosophie Politique 1. Le Droit: la Nouvelle Querelle des Anciens et des Modernes*. Quadrige/PUF, Parijs (1984).
- Ferry, L. & Renaut, A. 1988, *Heidegger et les Modernes*. Grasset, Parijs.
- Flynn, B. 1992, *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*. Humanities Press, New Jersey/Londen.
- Foqué, R. 1990, Erosie van recht? In: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 19, p.7-18.
- Foucault, M. 1991a, Polemics, politics, and problemizations: an interview with Michel Foucault. In: Rabinow, P. (red.), *The Foucault Reader*. Penguin Books, London, p.381-390.
- Foucault, M. 1991b, What is Enlightenment? In: Rabinow, P. (red.), *The Foucault Reader*. Penguin Books, London, p.32-50.
- Freund, J. 1965, *L'Essence du Politique*. Editions Sirey, Parijs.
- Gadamer, H.-G. 1988, Wie Platon in Syrakus. Ein Beitrag zur Bewältigung der wütenden Heidegger-Debatte. In: *Duitse Kroniek*, 38, p.2-4.
- Gebert, S. 1992, *Negative Politik. Zur Grundlegung der politischen Philosophie aus der Daseinsanalytik und ihrer Bewährung in den politischen Schriften Martin Heideggers von 1933/34*. Duncker & Humblot, Berlijn.
- Goldmann, L. 1975, *Lukács und Heidegger*. Luchterhand, Darmstadt/Neuwied (Denoel, Parijs 1973).
- Habermas, J. 1971, *Philosophisch-politische Profile*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. 1981, *Kleine politischen Schriften I-IV*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. 1983, Die Kulturkritik der Neokonservativen in den U.S.A. und in der Bundesrepublik: über eine Bewegung von Intellektuellen in zwei politischen Kulturen. In: *Praxis International*, 2, p.339-358.
- Habermas, J. 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. 1988, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. 1989, Work and Weltanschauung: the Heidegger controversy from a German perspective. In: *Critical Inquiry*, 15, p.431-456 (Cerf, Parijs 1988).
- Harries, K. 1978, Heidegger as a political thinker. In: Murray, M. (red.), *Heidegger and Modern Philosophy*. Yale University Press, New Haven/Londen, p.304-328. (*The Review of Metaphysics*, 24, 1976).
- Havel, V. 1990, *Poging om in de Waarheid te Leven*. Kritiese Bibliotheek van Gennep, Amsterdam (Hutchinson, Londen 1985).

- Held, K. 1993, Eigenlijke existentie en politieke wereld. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 55, p.634-656.
- Held, K. 1995, *Treffpunt Plato*. Muntinga, Amsterdam, Rainbow Pocketboeken nr. 224 (Reclam, Stuttgart 1990).
- Hermann, F.-W. von 1994, Technology, politics, and art in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie*. In: Harries, K. & Jamme, Ch. (red.), *Martin Heidegger. Politics, Art, and Technology*. Holmes & Meier, New York, p.55-70.
- Janicaud, D. 1991, Reconstructing the political. In: *Graduate Faculty Philosophical Journal*, 14-15, p.137-151.
- Kail, M. 1991, L'apolitisme heideggerien: pensée et dénégation. In: *Les Temps Modernes*, 47, p.149-164.
- Keulartz, J. & Hietbrink, A. 1992, Van 'solus-ipse' naar 'inter-esse'. De andere 'Kehre' van Hannah Arendt. In: *Krisis*, 49, p.5-17.
- Klink, B. van, e.a. (red.) 1993, *Gedeelde Normen? Gemeenschapsdenken en het Recht*. Tjeenk Willink, Zwolle.
- Köchler, H. 1978, *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers*. Hain, Meisenheim a.G.
- Krockow, C. Graf von 1958, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt und Martin Heidegger*. Enke, Stuttgart.
- Lacoue-Labarthe, Ph. 1987, *La Fiction du Politique. Heidegger, l'Art et la Politique*. Christian Bourgois Editeur, Parijs.
- Lefort, C. 1986, *Essais sur le Politique (XIXe-XXe Siècle)*. Seuil, Parijs.
- Levinas, E. 1984, Heidegger, Gagarin en wij. In: *Het menselijk Gelaat*. Ambo, Baarn (1969), p.65-68 (*Information Juive* 1961).
- Lindahl, H. 1995, The politics of Enlightenment: a principle of insufficient reason? In: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 87, p.121-141.
- Lindahl, H. 1998, Democracy and the symbolic constitution of society. In: *Ratio Juris*, 11, p.12-37.
- Löwith, K. 1928, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. In: K. Löwith *Sämtliche Schriften I: Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*. Metzler, Stuttgart 1981.
- Lyotard, J.-F. 1990, *Heidegger en 'de joden'*. Kok Agora, Kampen (Editions Galilée, Parijs 1988).
- Mehring, R. 1994, Der philosophische Führer und der Kronjurist. Praktisches Denken und geschichtliche Tat von Martin Heidegger und Carl Schmitt. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 68, p.333-363.
- Milchman, A. & Rosenberg, A. 1993, Resoluteness and ambiguity: Martin Heidegger's ontological politics, 1933-35. In: *The Philosophical Forum*, 24, p.72-93.

- Nancy, J.-L. 1990, *La Communauté Desoeuvrée*. Christian Bourgois Editeur, Parijs (1986).
- Nietzsche, F. (1882), *Die Fröhliche Wissenschaft*. In: *Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (Colli, G. & Montinari, M. red.), DTV & de Gruyter, München/Berlijn, Band 3.
- Nietzsche, F. (1883-1885), *Also sprach Zarathustra*. In: *Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (Colli, G. & Montinari, M. red.), DTV & de Gruyter, München/Berlijn, Band 4.
- Nietzsche, F. (1886), *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (Colli, G. & Montinari, M. red.), DTV & de Gruyter, München/Berlijn, Band 5.
- Nietzsche, F. (1889), Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. In: *Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (Colli, G. & Montinari, M. red.), DTV & de Gruyter, München/Berlijn, Band 6, p.80-81.
- Nyíri, J.C. 1982, Wittgenstein's later work in relation to conservatism. In: McGuinness, B. (red.), *Wittgenstein and his Times*. Blackwell, Oxford, p.44-68.
- Oosterling, H.A.F. & Prins, A.W. (red.) 1988, *Heidegger en het Nazisme. Een Symposium*. Rotterdamse Filosofische Studies 9, Rotterdam.
- Plato 1980, *Brieven*. In: *Plato. Verzameld Werk* (vertaald door X. de Win), Band V. Ambo, Baarn.
- Pöggeler, O. 1974, *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Karl Alber, Freiburg/München (1972).
- Pöggeler, O. 1985, Den Führer führen? Heidegger und kein Ende. In: *Philosophische Rundschau*, 32, p.26-67.
- Posavec, Z. 1991, Carl Schmitt und Martin Heidegger. In: Papenfuss, D. & Pöggeler, O. (red.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 1, Philosophie und Politik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., p.247-258.
- Rentsch, T. 1989, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*. Piper, München.
- Richardson, W. 1963, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Roermund, B. van 1990, *Themis' Terzijde. Omtrekken van Rechtsfilosofie*. Ars Aequi Libri, Nijmegen.
- Roermund, B. van 1993, *Recht, Verhaal en Werkelijkheid*. Coutinho, Bussum.
- Roermund, B. van 1994, Solidariteit onder vreemden: de rechtstheorie van Jürgen Habermas. In: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 23, p.120-156.
- Rorty, R. 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rousseau, J.-J. 1964, *Du Contrat Social*. Ed. Pléiade, Oeuvre Complètes III. Gallimard, Parijs (Rey, Amsterdam 1762).

- Safranski, R. 1994, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Carl Hanser Verlag, München/Wenen.
- Schmitt, C. 1963, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlijn.
- Schufreider, G. 1981, Heidegger on community. In: *Man en World*, 14, p.25-54.
- Schürmann, R. 1978, Political thinking in Heidegger. In: *Social Research*, 45, p.191-221.
- Schürmann, R. 1982, *Le Principe d'Anarchie. Heidegger et la Question de l'Agir*. Editions du Seuil, Parijs.
- Schwan, A. 1989, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Westdeutscher Verlag, Opladen (tweede druk, aangevuld met een nawoord; eerste druk 1965).
- Sitter, B. 1970, Zur Möglichkeit dezisionistischer Auslegung von Heideggers ersten Schriften. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 24, p.516-535.
- Sitter, B. 1975, *Dasein und Ethik*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Sluga, H. 1993, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Harvard University Press, Cambridge.
- Sluis, J. van 1997, *Heidegger. Denkwegen en Dwaalwegen*. Damon, Best.
- Stierle, K. 1994, An eye too few: earth and world in Heidegger, Hölderlin and Rousseau. In: Harries, K. & Jamme, Ch. (red.), *Martin Heidegger. Politics, Art, and Technology*. Holmes & Meier, New York, p.154-163.
- Strauss, L. 1971, Philosophy as rigorous science and political philosophy. In: *Interpretation*, 2, p.1-9.
- Tijmes, P. 1993, Gagarin en de Heimat: Levinas contra Heidegger. In: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 85, p.329-343.
- Vattimo, G. 1980, An-denken. Denken und Grund. In: Guzzoni, U. (red.), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*. Gerstenberg Verlag, Hildesheim, p.287-302.
- Vedder, B. 1996, Die Faktizität der Hermeneutik: ein Vorschlag. In: *Heidegger Studies*, dl.12, p.95-107.
- Vetter, H. 1991, Anmerkung zum Begriff des Volkes bei Heidegger. In: Margreiter, R. & Leidlmair, K. (red.), *Heidegger. Technik - Ethik - Politik*. Königshausen & Neumann, Würzburg, p.239-248.
- Vietta, S. 1989, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Niemeyer, Tübingen.
- Visser, G. 1989, *Nietzsche en Heidegger. Een Confrontatie*. SUN, Nijmegen.
- Vogel, L. 1994, *The Fragile "We". Ethical Implications of Heidegger's Being and Time*. Northwestern University Press, Evanston (Illinois).
- Wal, G.A. van der 1988, Heideggers politieke opstelling in 1933, consequentie of coïncidentie? In: Oosterling, H.A.F & Prins, A.W. (red.), *Heidegger en het Nazisme. Een Symposium*. Rotterdamse Filosofische Studies 9, Rotterdam.
- Ward, J. 1992, *Law, Philosophy and National Socialism. Heidegger, Schmitt and Radbruch in Context*. Lang, Bern.

- Welsch, W. 1987, *Unsere postmoderne Moderne*. VCH Acta Humaniora, Weinheim.
- White, S. 1990, Heidegger and the difficulties of postmodern ethics and politics. In: *Political Theory*, 18, p.80-103.
- Wittgenstein, L. 1953, *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*. Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. 1969, *On Certainty/Über Gewissheit*. Blackwell, Oxford.
- Wolin, R. 1990, *The Politics of Being. The political Thought of Martin Heidegger*. Columbia University Press, New York.
- Young, J. 1997, *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge University Press, Cambridge.

Summary

This study explores the political-philosophical implications of Heidegger's work. At stake is the meaning of the question of the truth of being for an understanding of the founding of a political order, not the relation between his philosophy and his involvement with the Nazism-regime. The notion of founding or grounding is treated here in an ambiguous sense. It refers, first, to the event wherein the political dimension of a community is generated. To found a political order means to constitute the world of a community as a *political* world. The notion of founding refers, second, to the problem of legitimation. To found a political order means to find the law. These two meanings are closely related. A major thesis of this study is that Heidegger's statement about the act that founds the state (in "The Origin of the Work of Art") is related to the problem of the legitimation of a political order.

Chapter 1 deals with Heidegger's analysis of metaphysical foundationalism. I discuss his thesis that metaphysics understands being as the ground (of beings) by exploring the Greek beginning of metaphysics and of the transformation of metaphysical foundationalism in the philosophy of subjectivity. The main feature of metaphysical foundationalism is not an absolute notion of ground but the *claim* that (rational) fundamentals must be given. According to Heidegger it is precisely this rationalistic claim that deprives man of a stand in the world.

The undermining of the soil of man reaches a summit at the closure of metaphysics. In chapter 2 I analyse the implications of Heidegger's thesis of the closure of metaphysics for a notion of grounding, truth and politics. Grounding acquires a functional character at the end of metaphysics. The world, deprived of a meaningful order in itself, is placed in the perspective of organisation, of order as man-made. This subjective grounding is based on the institution of a viewpoint (the *ratio*) and the subordination of the world (as meaningless material, chaos) to this controlling viewpoint. This notion of grounding is related to a cybernetic notion of politics. Politics is here reduced to the institution of a controlling viewpoint of society by which society can organize and secure itself. Politics, at the closure of metaphysics, is the controlling *ratio* of society.

Politics as an organizing instrument of society, according to Heidegger, is a one-sided notion of politics and a very narrow one in comparison with the Greek understanding of the *polis*. Although he is not interested in a restauration of the Greek notion of the *polis*, this notion gives us a indication of his understanding of the essence of politics, in the same way that *aletheia* contributes to understanding the essence of truth. As is well known, Heidegger has never worked fully out the implications of his philosophy for an understanding of the domain of politics. One only finds some concise remarks on this topic in his writings. To explore these implications I pay close attention to his notion of

truth, as, on the one hand, Heidegger sees a epochal correspondance between truth and politics, for example between *aletheia* and the *polis*, and, on the other, he understands politics as a independent domain where truth can take place.

Chapter 3 is entirely dedicated to Heidegger's notion of truth as an event of disclosure and concealment. The essence of truth is the clearing of a space where concealment itself becomes manifest and is given a place. Especially the precedence of concealment in the occurrence of truth can be seen as Heidegger's answer to metaphysics. This means, amongst others, relinquishing the presupposition of being as the ground of beings that must be represented, and of the representing role of man. Man's role in the event of truth consists in making room for the play between disclosure and concealment. This role is essentially a preparatory one. The responsibility of man in the event of truth and the precedence of concealment in this event are taken into account in the exploration of the domain of politics from chapter 5 onwards.

In chapter 4 I discuss Heidegger's analysis of the origin of the work of art. This analysis is treated here as a supplement to the discussion of chapter 3. Truth is not an abstract event but takes place in various ways in different domains. Art, philosophy, religion and also politics are for Heidegger primordial domains where truth can take place. The analysis of the work of art is important for our study not so much because politics is seen as a kind of art but because this analysis sheds light on the occurrence of truth in a domain of beings. In the work of art truth takes place and is given a place. I pay special attention to the involvement of man in the bringing about of truth in the work of art. This involvement cannot be interpreted in terms of representation or subjective creation. Heidegger's notion of 'bringing forth' ('schaffen') means a rejection of subjective shaping or creation. This means at least that the founding of a political order cannot be seen as a subjective creation. Contrary to the interpretations of Schwan and Lacoue-Labarthe I do not believe that the work of art gives us adequate access to Heidegger's notion of politics. The fundamental co-ordination of the domains of art, philosophy, religion and politics prohibits a simple interpretation that reduces one domain to the other. To avoid a reduction we need to understand politics as a (quasi)independent domain.

To find the foundations of politics, chapter 5 investigates the implications of the analysis of 'Dasein' in *Being and Time*. I pay attention to the notion of community implicit in this analysis. Neither the interaction between independent individuals nor a organic or substantial notion of community will do to understand Heidegger's view of community. His view is based on the openness of man for a phenomenological world that is essentially shared by others. This world becomes a political world by taking into account the shared world as fundamentally *shared*. To explain the meaning of this 'taking into account', I look into Heidegger's analysis of conscience and guilt. This analysis shows that the grounding of the being of man in 'Dasein' means a rejection of a viewpoint,

individual as well as common, from where life can be made calculable, as if it were a household. Already *Being and Time* suggests that politics cannot be interpreted as the organizing viewpoint of society. It is more in the line of the analysis of 'Dasein' to understand politics in terms of concern or responsibility for the shared world. This results in a first definition of the domain of politics as the domain where the responsibility for the shared world is given a place.

In chapter 6 I discuss Heidegger's work after *Being and Time* to sketch out the domain of politics and to further determinate its independence. Politics constitutes in its own primordial way the openness of the world of a historical community. It shares this constitution of the world with other domains. Together, the domains form a hidden, not-representable unity based on challenge and dialogue on the ground of their own responsibility. Because politics restricts itself to its subject, that is bringing forth and maintaining the responsibility for the shared world, and grants the other domains their own entrance into the world, this Heideggerian notion of politics is essentially non-totalitarian. Politics does not constitute on its own the world of a community. The communicative and antagonistic unity between the different domains of beings is used to understand the political world itself. The essence of politics is not the organization of heterogeneity in society by symbolizing the unifying horizon of a community. This essence lies in the first place in bringing forth and maintaining responsibility for the shared world by bringing to light the world as shared and by granting participants their own access to the world. The act that founds the state can then be interpreted as the act that brings forth this responsibility. Maintaining concern for the shared world also depends essentially on the participation of others.

Chapter 7 discusses how responsibility for the shared world can take place and be given a place. The foundation of the state has little to do with a rational justification to secure legitimation, but with a public appearance that discloses the possibility of legitimation. This appearance puts the world in the light of a sense of community. A sense of community does not refer to a kind of sensibility, a feeling of solidarity. Sense ('Sinn') refers here to a path that gathers participants in the search for the common, that is, the law. In other words, the act that founds a political order puts the shared world in the light of a search for the law. The founding of a political order opens and maintains, so to speak, a path to community. This path is not (always) given. The role of a political founder who initiates the search for the common and who puts the responsibility for the shared world at stake, is central in a Heideggerian notion of politics. I explore the figure of the law-giver in Rousseau's *The Social Contract* to point to the crucial role of the political founder in the constitution of a political order. Heidegger's notion of the political founder is developed by criticizing Rousseau's law-giver and by appealing to the concepts of 'liberating solicitude' ('vorspringend-befreienden Fürsorge') and 'leaping ahead' ('Vorlaufen'), already discussed in *Being and Time*. 'Liberating solicitude'

points to the possibility of making room for the responsibility of others and implies a fundamental rejection of authoritarian leadership. Rather than merely creating unity, political leadership based on 'liberating solicitude' has to do with the preparation and anticipation of a meeting-place that gives room to the responsibility of participants for the shared world. In as much as the political leader tries to encounter the responsibility of participants, he not only gathers them on the path to community but also creates disunity by making room for their own access to the shared world. Responsibility for the shared world means always also responsibility for the responsibility of others. To found a political order is to give this responsibility a place. The constitution of a state depends therefore on maintaining divergent access to responsibility for the shared world.



Heidegger behalve een politiek-filosofische implicaties van zijn werk in de schaduw geplaatst. Dit engagement beheerst de meeste studies die zijn filosofie in verband brengen met de politiek. In dit boek wordt een geheel andere poging ondernomen.

Centraal staat de betekenis van Heideggers filosofie voor de vraag naar de grondslagen van een politieke orde. Zijn kritiek op de metafysica impliceert de verwerping van een rationalistische fundering van de politiek. Het scheppen van betrokkenheid, vertrouwen en bedachtzaamheid in een gedeelde wereld fundeert eerder een politieke orde dan een beroep op rationele beginselen of idealen. Politiek leiderschap speelt hierbij een cruciale rol.

De politiek-filosofische invalshoek van deze studie biedt de mogelijkheid om verschillende politieke onderwerpen vanuit Heideggers filosofie te belichten. Zo wordt in dit boek de zelfstandigheid van het politieke domein afgebakend, de relatie tussen individu en gemeenschap onderzocht en een nadere bepaling gegeven van begrippen als politieke gemeenschap, eenheid, verantwoordelijkheid, wet en gezag.

Omdat Heidegger de implicaties van zijn denken voor het politieke domein niet heeft uitgewerkt, wordt ruim aandacht besteed aan enkele thema's die voor het onderwerp van deze studie van belang zijn. Hierbij is getracht om het boek toegankelijk te maken voor hen die niet of onvoldoende met het werk van Heidegger vertrouwd zijn.


Eburon
